Albert-Schweitzer-Studien 4

Clemens Frey

Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer

mit Vergleichen zu Dietrich Bonhoeffer

Verlag Paul Haupt Bern - Stuttgart - Wien

Die Grundthese dieser Studie lautet: Christliche Verantwortung für die Welt und christliche Distanzierung von der Welt sind nicht Gegensätze, sondern zusammengehörige Aspekte eines und desselben dialektischen Prozesses. Anhand von Albert Schweitzers Leben und Werk wird dies auf anschauliche Art plausibel gemacht. Parallel dazu wird unter dem gleichen Blickwinkel Leben und Denken des sonst so ganz anders gearteten Dietrich Bonhoeffer untersucht.

Die Zeit der politischen Interpellationen im Leben Albert Schweitzers wird in vielen Biographien nicht erwähnt, hier wird sie zum Angelpunkt einer komplementären Begegnung. Der Rückzug Schweitzers «aus der Welt» nach Lambarene, das der Verfasser als eine Art Kloster ansieht, erfährt eine Antwort im Schritt «in die Welt», in Schweitzers bisher viel zu wenig beachtetem Kampf für Frieden und nukleare Abrüstung. Bonhoeffers Rückzug ins klosterähnliche Predigerseminar in Finkenwalde findet eine komplementäre Entsprechung in seiner konspirativen Tätigkeit gegen Hitler. Diese grosse Doppelbewegung «aus der Welt – in die Welt» wird nicht nur im Lebensgang der beiden Theologen deutlich, sondern ebenso in ihrem Denken, das unter diesem Gesichtspunkt dargestellt wird. Christliche Weltverantwortung – so folgert diese Untersuchung – kann nur komplementär in Distanz und Engagement, mit Beten und Tun des Gerechten, in Abstand und Identifizierung wahrgenommen werden.

Gerade im heutigen Zeitalter der ökologischen Problematik erhält Albert Schweitzers Denken auffallend neue Aktualität. Denkanstösse für eine christliche Ethik, für eine mögliche Antwort auf gegenwärtige Herausforderungen können aus der gezeigten Doppelbewegung gewonnen werden.

ISBN 3-258-04707-3

Albert-Schweitzer-Studien 4

Clemens Frey

Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer

a mia consorta Elisabeth

ISBN 3-258-04707-3

Herausgegeben für den Schweizer Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital in Lambarene in Zusammenarbeit mit der Kommission für das Geistige Werk Albert Schweitzers von R. Brüllmann

© Schweizer Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital in Lambarene, 1993

Albert-Schweitzer-Studien 4

Clemens Frey

von Wartau

Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer

mit Vergleichen zu Dietrich Bonhoeffer

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel

Verlag Paul Haupt Bern - Stuttgart - Wien

Genehmigt von der Theologischen Fakultät
der Universität Basel auf Antrag von
Prof.Dr. Heinrich Ott, Prof.Dr. Uwe Gerber
und Prof.Dr. Ulrich Gäbler

Basel, den 4.Sept.1992
Der Dekan: Prof.Dr.H.Ott

Druckerei Jost AG 3626 Hünibach

Inhalt

Geleitwort 9

Einleitung 11

1. Biographie und Theologie 25
1.1. Der Anfang –
Albert Schweitzers Jugend- und Studienzeit 26

1.2. Der Theologe –
Dietrich Bonhoeffers Jugend- und Studienzeit 38

1.3. Der Rückzug –
Albert Schweitzers Gang nach Lambarene 43

1.4. Der Christ –
Dietrich Bonhoeffers Gang nach Finkenwalde 59

1.5. Der Eingriff –
Albert Schweitzers Kampf gegen die Atombombe 65

1.6. Der Zeitgenosse –
Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen Hitler 76

2. Das Denken Albert Schweitzers unter dem Aspekt «Aus-der-Welt – in-die-Welt» 81

2.1. Die Frömmigkeit Albert Schweitzers
2.1.1. A. Schweitzers Verhältnis zur Kirche 82
2.1.2. Das Gebet bei A. Schweitzer 91

2.2. Dogma und Glauben
2.2.1. Die intellektuelle Wahrhaftigkeit 94
2.2.2. Der historische Jesus und die Geschichte 99
2.2.3. Der Glaube ohne sacrificium intellectus 104

2.3. Denken und Mystik
2.3.1. Denken und Mystik sind aufeinander bezogen 109
2.3.2. Denkerisches Erleben in der Mystik 114
2.3.3. A.Schweitzers Mystik in der Kritik 118
2.3.4. Versuch einer Einordnung von A.Schweitzers Mystik 122

2.4. Nachfolge und klösterliches Leben
2.4.1. Der Klostergedanke 127
2.4.2. Der Ort der Einsamkeit 132
2.4.3. Die Nachfolge am Ort der Einsamkeit 135
2.4.4. Das Leiden in der Nachfolge 137
2.4.5. Die klösterliche Gemeinschaft 143
2.4.6. Gebet und Arbeit 147

2.5. Das Weltverständnis Albert Schweitzers
2.5.1. Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung 151
2.5.2. A. Schweitzers Anwendung des Begriffs 154
2.5.3. Die Weltanschauung A. Schweitzers 160
2.5.4. Die Frage nach Schweitzers eigentlicher Absicht 165
2.5.5. Spannungen im Leben A. Schweitzers 171
2.5.6. Der Mensch lebt in einer komplementären Welt 174

2.6. Die Kritik der sozialen, kulturellen und politischen Verhältnisse.
2.6.1. Die soziale Situation und ihre Kritik 179
2.6.2. Die Kritik der europäischen Kultur: Partialität und Einseitigkeit 183
2.6.3. Afrika und die Folgen der Kolonisation 185
2.6.4. Die Notwendigkeit, Politik zu beeinflussen 191
2.6.5. Schweitzers Argumente gegen die Atombombe 195
2.6.6. Das Christentum trifft in der Frage der Humanität auf die Politik 201

2.7. Die Notwendigkeit des Reiches Gottes 204
2.7.1. Die Entwicklung der Idee des Reiches Gottes nach A. Schweitzer 205
2.7.2. A. Schweitzers eigener Reich-Gottes Gedanke 206
2.7.3. Die Idee des Reiches Gottes im Schaffen A. Schweitzers 210
2.7.4. Das Reich Gottes als Synthese der Bewegung «aus-der-Welt-in-die-Welt» 216

3. Die Komplementarität der Welt im chtstlichen Glauben 219

3.1. Die Einheit der Welt als Komplementarität der Bewegung «aus-der-Welt-in-die-Welt», dargestellt In elnem Vergleich zwischen Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer
3.1.1. Aus-der-Welt als Bedingung für das Engagement in der Welt 220
3.1.2. Komplementarität statt Partialität 224
3.1.3. Christliche Weltverantwortung 229

3.2. Die Übernahme von Verantwortung in der Nachfolge 236

3.3. Nicht-religiöse Interpretation und Arkandisziplin
3.3.1. D.Bonhoeffers Begriff der nicht-religiösen Interpretation 240
3.3.2. D.Bonhoeffers Arkandisziplin 244
3.3.3. Weltliche Interpretation bei A. Schweitzer 248
3.3.4. Das mystische Geheimnis bei A. Schweitzer 252

3.4. Weitere gemeinsame Themen unter dem Gesichtspunkt «aus-der-Welt-in-die-Welt»
3.4.1. Der nicht-kasuistische Ansatz ihrer Ethik 257
3.4.2. Die fehlende Wertskala bei A. Schweitzer 260
3.4.3. Verantwortung als Stellvertretung des Menschen 263

3.5. Die Weltverantwortung des Christen

3.5.1. Komplementarität in der Biographie von Leonhard Ragaz 269
3.5.2. Vita contemplativa und vita activa 271
3.5.3. Immanente Transzendez 273
3.5.4. Die Notwendigkeit komplementären Denkens 276
3.5.5. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung 281
3.5.6. Politik als Teil der «Welt» 284
3.5.7. Denken und Tun 286

Bibliographie 293

Geleitwort

In den letzten Jahren sind erstaunlich viele Studien verschiedenster Art und von Vertretern verschiedener Fachgebiete über Albert Schweitzer erschienen, und es erscheinen immer wieder solche - man spürt, dass Schweitzer unserer Zeit etwas zu sagen hat, er hat etwas in Gang gebracht und bringt immer neu etwas in Gang. Den Nöten unsere Zeit ist mit blossen Symptombehandlungen höchstens begrenzt und kurzfristig abgeholfen, aber eigentliche Hilfe ist nur von durchgreifenden Denkkorrekturen zu erwarten, und zu solchen Korrekturen regt Schweitzer in hohem Masse an. Wer diese Anregungen einfach ablehnt, versteht ihn nicht.

Die vorliegende Arbeit ist eine neue Studie, die einen ganz selbständigen und eindrücklichen Beitrag zur Vertiefung des Verständnisses des Schweitzerschen Denkens und Wirkens bietet. Wertvoll ist sie auch durch das Heranziehen noch ungedruckter Texte Schweitzers aus dem Nachlass und besonders durch den Vergleich mit Dietrich Bonhoeffer (und mit einigen weiteren Theologen); der Verfasser vermag bedeutende Parallelen aufzuzeigen.

Dass Parallelen zu Bonhoeffer vorhanden sind, mag auf den ersten Blick verwundern, stammen doch Schweitzer und Bonhoeffer aus ganz verschiedenen theologischen Landschaften. Aber der Verfasser löst gleichsam ein, was Ulrich Neuenschwander in Band I der „Denker des Glaubens" (3.Aufl. 1978, S.131) angedeutet hat: „Die Verwirklichung des gelebten Glaubens, die erst glaubwürdig macht, ist unter den in dieser Darstellung [sc. „Denker des Glaubens"] zusammengestellten Denkern neben D.Bonhoeffer wohl nur noch bei A.Schweitzer derart bewegend." Der Kern der Parallelen ist der Mut und die Kraft zur Einheit von Glauben und Tun und von Glauben und Denken; bei Bonhoeffer ist es zuletzt die wunderbare Bewährung bis zum Märtyrertod, bei Schweitzer die höchstmögliche Anstrengung während eines langen Lebens, *das* an seinem Ort zu leisten, was seinem Denken entsprach. Beidemale handelt es sich nicht um eine Abwendung von der Welt, sondern es wird der Weg der Verantwortung gewählt.

Das Denken und Handeln zweier grosser Theologen und Denker unseres Jahrhunderts erfährt in der vorliegenden Arbeit in eigener Weise gegenseitige Bestärkung und Stützung - für jeden Leser, der das stete Suchen nach dem richtigen Weg der Menschen und Völker hier und in aller Welt mitverfolgt und in diesem Suchen selber auch mitdenkt, eine ermutigende Feststellung.

Worb, im September 1992

Johann Zürcher
Bearbeiter und Mitherausgeber des
theologischen und philosophischen
Nachlasses von Albert Schweitzer

„Ich möchte, dass man es an uns spürt,
dass wir das Leben schwer nehmen
und in jedem Augenblick unserem Herrn gegenüber
uns verantwortlich fühlen für das,
was unser Dasein für die Menschen,
mit denen wir zusammen sind,
und was es für das Kommen des Reiches Gottes
in unserer Umgebung bedeutet.
Und in dieser Verantwortung ist nicht
etwas Niedergeschlagenes, sondern etwas Freudiges,
etwas, das stark macht."

Albert Schweitzer

„Dass wir, gerade weil wir trachten nach dem,
was droben ist,
nur umso hartnäckiger und zielbewusster
protestieren auf dieser Erde."

Dietrich Bonhoeffer

Einleitung

In einem guten Basler Bücherantiquariat fragte ich nach Büchern von und über Albert Schweitzer. Der Besitzer persönlich ging zum Regal. Ich stutzte einen Moment, weil er vor der Abteilung „Zoologie" stehen blieb. Zaghaft wagte ich den Hinweis, dass Schweitzer Theologe und Philosoph gewesen sei. Aber der Herr suchte unverdrossen weiter, bis er zum Schluss kam, hier sei vom Gesuchten nichts vorhanden. Seine Bestimmtheit liess mich nicht daran zweifeln, dass in diesem Haus Schweitzer-Schriften nicht zu finden waren. Nachdem die Suche vorüber war und die neugierige Spannung meinerseits sich in Enttäuschung gewandelt hatte, fragte ich ihn, weshalb dieser Theologe unter „Zoologie" eingeordnet sei. Seine Antwort war klar: weil die Leute Albert Schweitzer als einen

kennten, der im Urwald lebte. Dass Schweitzer sich in seinen Veröffentlichungen grösstenteils theologischen, philosophischen und ethischen Themen widmete, schien den Buchhändler nicht zu berühren. Das Bild von Schweitzer als dem stillen, vorbildlichen Helfer im Busch hat sich in den Jahren seit seinem Tod 1965 kaum verändert. Immer noch wird sein Wirken hauptsächlich auf das Spital in Lambarene verengt; manchmal klingt auch eine leise Kritik an, wie sie in einem Sonett von Albrecht Haushofer typisch ist: „Nun lebt er, in der Ferne lang verweilend,/ am dunklen Kongo. Gerne fragt ich ihn, / warum er sich dem Abendland entziehn, / sich läutern musste, kranke Neger heilend"[1].

Mit einer solchen engen Sicht wird man der Person Schweitzers nicht gerecht. Die Kritik, er habe seine auf so vielen verschiedenen Gebieten vorhandenen Kräfte nur in einem kleinen Teil der gesamten Wirklichkeit eingesetzt, ist bei genauer Betrachtung als geradezu absurd zu beurteilen. Schweitzer ist keiner Partialität des Lebens zum Opfer gefallen, sondern hat ein äusserst polyphones Leben verbracht. Dies in seinem Leben und Denken aufzuzeigen, ist eine erste Absicht dieser Arbeit. Die einzelnen Lebensabschnitte gehören untrennbar zueinander. Sie sind überhaupt nur zu verstehen, wenn sie aufeinander bezogen werden.

Äusserlich betrachtet scheint es zwar, Schweitzer habe sich mit der Abreise nach Lambarene von allem Bisherigen getrennt, was sein Leben ausgemacht hatte, und es scheint auch, als sei mit dem Spitalbau sein weiteres Leben geformt und endgültig eingerichtet gewesen. Einer solchen Sicht gilt es zu widersprechen. Es ist nämlich eine Bewegung in Schweitzers Leben und Denken zu orten, die ich „aus-der-Welt" und „in-die-Welt" bezeichnen will. Diese Bewegung ist komplementär, denn die einzelnen Bewegungen sind nicht ohne die vorhergehenden zu denken. So ist etwa der Entschluss zur Reise nach Afrika nicht ohne die wissenschaftlichen Studien zu begreifen. Es war dies - aus Gründen, die ausführlich behandelt werden - zwar ein Gang „aus-der-Welt", der jedoch nicht ohne den Gang „in-die-Welt" zu interpretieren ist. Denn in den fünfziger Jahren begann Schweitzer, sich mit eindringlichen Appellen gegen die Entwicklung von Atomwaffen zu engagieren. In der ausführlichen und guten Biographie von Werner

1 A.Haushofer, Moabiter Sonette, München 1976, S.76., nur zu verstehen, wenn sie aufeinander bezogen werden.

Picht wird dieser Teil von Schweitzers Leben ausgeklammert. Ebensowenig geht Helmut Groos in seinem monumentalen Werk über Schweitzer darauf ein. Passt der Schweitzer der politischen Interpellationen nicht in gewisse Bilder, die von ihm existieren? Lässt sich Schweitzer eher für die eigenen Ideen verwenden, wenn man Teile seiner Wirksamkeit verschweigt? Hat man ihm seine Einmischung in den Kalten Krieg nicht verziehen?

Dabei lässt er sich gerade in diesem Einsatz in der „Welt" mit einem Theologen vergleichen, der in ähnlichen komplementären Bewegungen gelebt und gedacht hat: Dietrich Bonhoeffer. Sein Weg führte ebenfalls von der Wissenschaft weg ins Ausland, darauf in das gemeinsame Leben mit Theologiekandidaten der Bekennenden Kirche in die Abgeschiedenheit Pommerns. Von da aus wandte er sich aber der „Welt" zu: er schloss sich dem Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime an. Was Eberhard Bethge über Bonhoeffer schreibt, trifft sinngemäss auch auf Schweitzer zu: „Ohne den politischen Bonhoeffer ist auch der Bonhoeffer von <Gemeinsames Leben> nicht zu haben"[2].

Es soll nicht mehr geschehen, dass an Schweitzers Eingriff in politische Debatten vorbeigeschaut wird. Auch seine Entscheidung für den Gang nach Afrika von 1904 ist mit kulturellen, sozialpolitischen und theologisch-ethischen Begründungen zu motivieren. Diese Sicht hat sich aber noch nicht durchgesetzt. Der „Spiegel" etwa sieht, in der Rückschau auf die 68er Bewegung, in Schweitzer das alte, rührende, brave Vorbild, dem damals der revolutionäre, dynamische Che Guevarra gegenübergestellt worden sei[3].

Wichtig wird aber eine Gesamtschau der Person Schweitzers, weil sich daraus Möglichkeiten für eine christliche Weltverantwortung ableiten lassen. Sein Leben und Denken standen stets in einer intensiven Auseinandersetzung mit der „Welt". Schweitzer zeigt auf, dass zwei Beziehungsmuster im Verhältnis zur „Welt" zu

2 Im Nachwort zu D.Bonhoeffer, Gemeinsames Leben. So lautet der Titel des Erfahrungsberichtes Bonhoeffers mit den Theologiekandidaten, mit denen er von 1935-1937 in einer bruderschaftlichen Gemeinschaft lebte.

3 Die wilden 68er, Spiegel spezial 1/1988, S.61. In neueren protestantischen Ethiken wird Schweitzers Ethik nicht erwähnt (z.B. M.Honecker, Einführung in die theologische Ethik, Berlin, New York 1990) oder nur ganz beiläufig (z.B. Chr.Frey, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989).

vermeiden sind. Das eine Muster verkörpert der Mensch, der bloss ausserhalb der Welt steht, sie gleichsam nur beobachtet und der sich möglichst auf sich selber, ins Private zurückzieht. Wer die Welt sich selber überlässt, tut so, als sei die Welt nicht als Ganzes von Gott geschaffen und Jesus sei nie in ihr geboren worden. Das andere Muster zeigt sich in jenem Menschen, der mitten in der Welt steht, ihr aber dermassen verhaftet ist, dass er ihren Sinn allein in ihr selbst finden will. Er lebt in einem blinden Weltvertrauen, dem er nichts gegenüberzustellen hat. Es ergeht ihm aber wie dem Dichter Peter Gan: „Oh, du blindes, du mein Weltvertrauen,/ das den Himmel in der Hölle preist,/ und die eignen bitterbösen schlauen/ Gegengründe, statt sie zu durchschauen,/ übersieht und so sein Recht beweist."

In seinem ganzen Leben hat Schweitzer sich um die Verbindung verschiedener Seiten bemüht. Er philosophierte, aber ohne die Theologie auszugrenzen. Er beschäftigte sich mit der Geschichte, aber ohne die Gegenwart allein aus ihr zu begründen. Er war Denker, aber ohne das Handeln zu vernachlässigen. Er lebte „in-der-Welt" und kannte doch auch die Bewegung „aus-der-Welt". Diese und weitere Phänomene werden wir im einzelnen behandeln.

Menschen, die sich aus irgendwelchen Gründen wie Schweitzer nach Lambarene und wie Bonhoeffer nach Finkenwalde zeitweise von der „Welt" zurückgezogen haben, finden wir in der ganzen uns bekannten Geschichte; so zum Beispiel Moses, Elia, Johannes der Täufer, Jesus, Paulus[4], Mohammed, aber auch moderne Menschen wie Friedrich Nietzsche während seines Aufenthaltes in Sils-Maria, Rainer Maria Rilke im benachbarten Soglio oder Jean Giono, der sich ganz bewusst aufs Land zurückzog[5]. Diese Distanz in der Lebensform der Einsamkeit kann eine katalysatorische Erfahrung entfalten. Gerade das Beispiel Nietzsches zeigt aber, dass die Gefahr besteht, zu weit vom eigentlichen Weg abzukommen. Anderen ist es jedoch gelungen, ihre Verantwortung der Welt gegenüber wiederum „in-der-Welt" wahrzunehmen. Für diese Tatsache liefern uns Schweitzer und Bonhoeffer deutliche Beispiele.

Um den Gedanken der Komplementarität der Bewegung „aus-der-Welt" und „in-die-Welt" zu vertiefen, greifen wir auf die

4 Vgl. J.Kristeva, Der hl.Paulus und der hl. Augustinus: Therapie des Exils und Pilgerschaft, in: dies., Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a.M. 1990.

5 Siehe J.Giono, Vom wahren Reichtum, 1937, Frankfurt a.M. 1986.

klösterlich-mönchische Tradition zurück, deren herausragendes Beispiel, Benedikt von Nursia, uns als Vergleichsperson dient. Denn die monastische Tradition hat sich über Jahrhunderte hinweg bis heute mit der Spannung von Nähe und Distanz zur „Welt" beschäftigt.

Diese Spannung kann uns allen bekannt sein. So fragt eine Person in einem Roman Robert Musils: „Hast du nicht einmal auch gesagt, dass es zwei von Grund auf verschiedene Möglichkeiten gibt, leidenschaftlich zu leben, und dass es geradezu verschiedene Tonarten des Gefühls sind, die das zur Voraussetzung hat? Die eine sollte die des <weltlichen> Gefühls sein, das nie zur Ruhe und Erfüllung kommt; die andere... müsste wohl die eines <mystischen> Gefühls sein, das dauernd mitklingt, aber nirgends zur <vollen Weltlichkeit> gelangt"[6]! Es wird nach einer Verbindung zwischen zwei gegensätzlichen Lebensmöglichkeiten gefragt, die weder zu einer Kongruenz führen, noch in einer Trennung fixiert bleiben.

Die Mystik selbst kann in sich eine solche Verbindung realisieren: „Mystik ist untätig, quietistisch. Sie ist der einzige wirklich tragfähige religiöse Impuls zu sozialem Engagement und politischem Handeln. Der Weg nach innen und der Weg nach aussen sind nur scheinbar zwei Wege. Mystik und Weltgestaltung sind zwei Aspekte eines einzigen Geschehens"[7]. In diesem Sinn verstehe ich die Bewegung „aus-der-Welt" und „in-die-Welt". Sie könnte auch als „vita mixta" von „vita activa" und „vita contemplativa" gesehen werden[8]. Ebenso findet sich dieses Phänomen im Pietismus als „Weltenthaltung" und „Weltgestaltung"[9].

Diese Spannung zur Welt führte Schweitzer zur Frage, die er als Grundfrage der Religonen bezeichnet: „Wie kann ich mich als in der Welt und als zugleich in Gott seiend erfassen" (II 685)? Es geht nicht um ein Entweder-Oder und auch nicht um ein Neben-

6 R.Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Bd.2, Reinbek bei Hamburg 1978, S.1243.

7 G.Schmid, Die Mystik der Weltreligionen, S.23.

8 Vgl. D.Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa.

9 Vgl. J.O.Rüttgardt, Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob Spener, Bielefeld 1978, S.127-168. Es wäre reizvoll, Schweitzers Leben und Denken einmal aus dieser Perspektive zu untersuchen. Vgl. etwa auch E.Busch, „Fortsetzung eures Programms". Das Gespräch von L.Ragaz mit dem Pietismus, in: M.Brecht u.a. (Hrsg.), Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt, Festschrift für A.Lindt, Göttingen 1985, S.236-258.

einanderher, sondern um ein Umfassendes. Es geht auch nicht darum, einen qualitativen Unterschied zu konstatieren, noch darum, im Alltag weltlich und im privaten Leben religiös zu denken. Es ist nicht eine besondere Betonung von Immanenz oder Transzendenz gefragt, sondern eine gegenseitige Bezogenheit aufeinander, eine „immanente Transzendenz".

Wir leben heute in einer Weltsituation, die schemenhafte Trennungen nicht mehr erträgt. Deutlich kommt das in der Problematik einer Subjekt-Objekt-Trennung zum Vorschein. Sie hat zu einer „Beherrschung" der Natur mittels der Macht der Technik geführt und verhindert Frieden nicht nur zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Mensch und natürlicher Mitwelt. In seiner letzten Rede, für Vaclav Havel, hat der Dramatiker Friedrich Dürrenmatt unsere Situation mit der ihm eigenen Sprachkraft beschrieben: „Der Friede droht gefährlicher zu werden als der Krieg. Ein grausamer, aber kein zynischer Satz. Unsere Strassen sind Schlachtfelder, unsere Atmosphäre den Giftgasen ausgesetzt, unsere Ozeane Ölpfützen, unsere Äcker von Pestiziden verseucht, die Dritte Welt geplündert schlimmer noch als einst das Morgenland von den Kreuzrittern... Nicht der Krieg, der Friede ist der Vater aller Dinge, der Krieg entsteht aus nicht bewältigtem Frieden. Der Friede ist das Problem, das wir zu lösen haben. Der Friede hat die fatale Eigenschaft, dass er den Krieg integriert."[10]. Diese Beschreibung bestätigt Carl Friedrich von Weizsäcker, wenn er feststellt: „Der Weltfriede wird zur Überlebensbedingung der Menschheit in einer technischen Zivilisation"[11]. Um unseres eigenen Lebens willen, aber auch in der Verantwortung vor Gott sind wir als Menschen aufgerufen, diese Welt und die Risikosituation, in der sich alles Leben auf ihr befindet, ernst zu nehmen. Hoimar von Ditfurth meint mit Sarkasmus, der dennoch Hoffnung verrät: „So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist so weit"[12].

Schweitzers Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben" will hier ihren Beitrag leisten. Das geht aber nur, wenn wir den Begriff in

10 In: DU 1/1991, Zürich, S.17.

11 C.F.von Weizsäcker, Die Zeit drängt, S.45; vgl. a.a.O. S.116: „Kein Friede unter den Menschen ohne Friede mit der Natur. Kein Friede mit der Natur ohne Friede unter den Menschen."

12 H.von Ditfurth, So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen, Hamburg 1985, S.367.

seiner Einfachheit nicht stehen lassen, sondern ihn als Fokus seines gesamten Denkens begreifen. Der Satz von der „Ehrfurcht vor dem Leben" ist an vielen Stellen ausführlich dargestellt und diskutiert worden[13], so dass hier auf eine weitere Erörterung verzichtet werden kann. Der Begriff wird dennoch in dieser Arbeit eine Rolle spielen, weil sich schwerlich jemand mit Schweitzer beschäftigen kann, ohne darauf zu stossen.

Mindestens so wichtig ist aber auch Schweitzers praktischer Vollzug seiner Ethik. Denken und Tun waren in seiner Person in seltenem Masse vereint. Es muss deshalb gefragt werden, ob seine Erkenntnisse nicht höher zu bewerten sind, als sie auf der rein denkerischen Ebene zuweilen erscheinen. Der Schriftsteller Ludwig Hohl sieht nicht zu Unrecht: „Man kann nicht etwas voll erkennen und nicht tun. Das Erkennen geht unmerklich in die Tat über. Man hört so oft sagen <er weiss es wohl, aber er tut es nicht>. Und das ist wieder so eine billige Sprichwörtchenweisheit, gefällig den Ohren der schwach Denkenden, im Grunde völlig unwahr"[14]. Von Schweitzers Ethik sagt aber einer ihrer Kritiker, Fritz Medicus, „dass sie erlebt und nicht bloss <erräsoniert> ist; auch die Wundmale, die sie trägt, sind echt"[15]. Der praktische Vollzug einer Erkenntnis bewertet diese. Das ist mit ein Grund, weshalb Bonhoeffer, von den Nationalsozialisten hingerichtet, trotz seiner fragmentarisch gebliebenen Theologie immer noch eine grosse Anziehungskraft ausübt.

Allein von daher wäre es schon gerechtfertigt, Dietrich Bonhoeffer für einen Vergleich mit Albert Schweitzer heranzuziehen. Der Grund liegt aber noch tiefer. Es gilt, Schweitzer aus seiner „Einsamkeit" zu lösen, die nicht zuletzt durch viele seiner Anhänger mitverursacht worden ist, weil sie ein sehr unvollständiges Bild von ihm zeichneten. Zum Vergleich wird bewusst ein Theologe gewählt, der nicht „liberal" ist, obwohl er von der liberalen Theologie herkommt. Schweitzer seinerseits kann man zwar als liberalen Theologen bezeichnen. Es wäre jedoch verfehlt, ihn als Kulturprotestanten des 19.Jahrhunderts abzutun. Das beweisen die Gemeinsamkeiten mit Bonhoeffer. Es handelt sich somit um ein methodi-

13 H.Groos, Schweitzer; W.Picht, Schweitzer; E.Grässer, Theologe; H.Steffahn, Schweitzer; versch. Schriften von R.Grabs und H.Baur; uvam.

14 L.Hohl, Die Notizen, Frankfurt a.M. 1981, S.38.

15 F.Medicus, Kultur und Ethik, S.834.

sches Vorgehen, das man im weitläufigsten Sinn als „dialogisches Prinzip" bezeichnen könnte. Es scheint nämlich, dass die theologischen Schulen à la Barth und Bultmann ihren Dienst erfüllt haben. Der Zusammensetzung verschiedener Gedanken und der Anstrengung eigenständigen Denkens liegt der Dialog, wie er im Altertum verstanden worden ist, mit anderen zugrunde. Die Begegnung unterschiedlicher Persönlichkeiten soll sich nicht auf abgrenzende Positionen reduzieren. Die Suche und Sichtung von oft unerwarteten Gemeinsamkeiten ist ebenso wichtig. Was wir nicht erwartet haben, ist immer eine Anfrage an uns, ob wir nicht zu sehr isoliert, vereinnahmt und beansprucht haben, was uns gefällt.

Wie wäre es gewesen, wenn Schweitzer und Bonhoeffer sich begegnet wären und sie im Gespräch, etwa ausgehend von der kulturellen Situation, plötzlich auf Gemeinsamkeiten in ihrer Überzeugung gestossen wären? Diese Vorstellung ist rein fiktiv und völlig ahistorisch. Aber es kann uns als Leser gelingen, die beiden Theologen in ein Erkenntnisgeschehen zu verwickeln, und sie so miteinander und mit uns zu verbinden. Der Dialog findet zwischen ihnen und uns statt, wie es bei jeder anregenden Lektüre der Fall ist. Zugleich aber bringen wir sie untereinander ins Gespräch, indem wir annehmen, dass sie die von uns gesichteten Gemeinsamkeiten selbst auch als solche anerkannt hätten. Verschiedene Begriffe beider verraten bei näherer Betrachtung gleiche oder zumindest sich gleichende Absichten. Durch die Begriffe hindurch scheinen Momente, die eine „dia-logische" Synthese ergeben.

Ich gehe von einer These aus, die ich als Phänomen bei anderen beobachtet habe und nun am Leben und Denken von Albert Schweitzer klären möchte. Die Parallele zu Dietrich Bonhoeffer hilft, sich nicht an der individuellen Persönlichkeit allein zu orientieren, sondern auf Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens zu stossen. Deshalb verzichte ich auf eine Einordnung Schweitzers in die ihm nahestehende liberale Theologie des 19.Jahrhunderts. Denn es geht nicht so sehr um die Einmaligkeit seines Lebens - das wohl auch -, sondern um Lebensphänomene, wie sie fast jedes christliche Leben in irgendeiner Weise und in graduell verschiedener Intensität kennzeichnen. Der zeitbedingte Unterschied zwischen Schweitzer und Bonhoeffer tritt dabei in den Hintergrund, aber die Qualität der jeweiligen Situation im Leben des einen und des anderen spielt eine wichtige Rolle. Die wenigsten von uns

werden in eine gleiche oder nur schon ähnliche Situation gelangen wie die beiden hier Behandelten sie durchgemacht haben. Aber der innere Gehalt ihrer Antworten und ihres Tuns kann für unser eigenes Leben bedeutungsvoll werden, sofern wir die Spannung des christlichen Glauben zur Welt erfahren.

Schweitzer hat mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten nur eine sehr kleine Schülerzahl um sich vereinigt. Sie stammen alle aus der Schweiz: Martin Werner, Fritz Buri, Ulrich Neuenschwander und Willy Bremi. Sie haben in Schweitzer ein Fundament gefunden, von dem aus sie sich kritisch, mitunter polemisch, vor allem gegen die von Karl Barth vertretene Theologie gewandt haben[16]. Der Hauptpunkt der Kritik liegt in der christologischen Grundlegung der Barthschen Theologie. Zur „Ehrfurcht vor dem Leben", der er keineswegs nur ablehnend gegenüberstand, schreibt Barth: „Wo bei Schweitzer das Leben steht, da steht bei uns Gott... Nicht vom Leben selbst und als solchem geht solche Nötigung und Forderung aus... Gottes Gebot aber verschafft ihm Respekt... Man kann ruhig sagen, es ist die Geburt Jesu Christi als solche die Offenbarung des Gebotes als Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben". Er kommt daher zum Satz: „Du sollst leben wollen!"[17], während Schweitzer sagt: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" (I 377). Gott erscheint nach Barth „in der Geschichte seiner Taten"[18]. Schweitzer weist demgegenüber auf die Analogie des menschlichen Willens zum Leben mit dem Lebenswillen aus dem Urgrund (Gott)[19]. Schweitzer betreibt in Barths Augen eine abzulehnende „natürliche Theologie", verfolgt in seiner Ethik eine „saftige Werkgerechtigkeit" und ist „ein Mensch des 18.Jahrhunderts"[20]. Schweitzers Hochschätzung des Jesus von Nazareth vermag Barth aus christologischer Sicht ebenfalls nicht zu teilen[21].

16 Vgl. M.Werner, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer (1924).

17 K.Barth, Kirchliche Dogmatik III,4, S.367, 384, 387. Ausführlich bei M.Josuttis, Der Kampf des Glaubens, S.31-41.

18 K.Barth, Einfürung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, S.15.

19 GW I 248, 119; StPr S.122.

20 K.Barth, Gesamtausgabe V, Briefe Bd.2, (hrsg. von E.Thurneysen), Zürich 1974, S.628.

21 K.Barth, Kirchliche Dogmatik I,1, S.171, wo Jesus historisch gesehen ein „ein wenig banal wirkender Rabbi von Nazareth" ist.

Hat aber nicht der von Barth so vehement vertretene christologische Ansatz das anthropologische Naturverhältnis mitzuverantworten, das als ein Grund für die globale Lebensgefahr erkannt wird[22]? Schweitzers Mahnung zur Verantwortlichkeit *allem* Leben gegenüber muss jedenfalls als christlich begründet angesehen werden. Denn, „wenn man die Inkarnation ernst nimmt, sollte man nicht nur unter der Behauptung der Göttlichkeit Christi gleichsam immer gleich das Göttliche zum Kriterium des Weltlichen machen, sondern durchaus auch einmal unter der Behauptung der Menschlichkeit Christi das Weltliche und Menschliche zum Kriterium des <göttlichen> Bereichs machen... Und warum sollen wir nicht, wenn Jesus Christus Mensch geworden ist, und gerade dadurch das Menschsein gleichsam auch zu einem Ort des Göttlichen geworden ist, an diesem Menschsein... die Erfahrung machen, was heute und hier im Sinne einer zeitgemässen Unzeitgemässheit christliches Weltethos sein könnte"[23]? Schweitzers jesulogische Christologie erlaubt es, die Welt von der christlichen Ethik her in besonderem Masse ernst zu nehmen. Die „Ehrfurcht vor dem Leben" ist für Schweitzer eine christliche Ethik, „als die sachliche Lösung der sachlich gestellten Frage, wie der Mensch und die Welt zusammengehören" (I 239). Sie ist unzeitgemäss, aber „das Unzeitgemässe ist das Zeitgemässe" (I 139). Das Unzeitgemässe liegt darin, dass das anthropozentrische Weltbild aufgebrochen wird, ohne deswegen in eine „naturhafte Mentalität" zurückzufallen. Das beweisen die Sätze aus dem Nachlass: „Unsere Bestimmung in der Welt ist es, die Ideen, die in uns sind, nicht die des Naturgeschehens zu verwirklichen." Diese Ideen stehen in direkter Beziehung zu Jesus, den wir „von Wille zu Wille" verstehen. Schweitzer fährt mit einem für ihn typischen Bild fort: „Nicht nur das uns nahestehende Leben, sondern das Leben als solches haben wir zu erhalten und zu fördern. Die Idee der Menschheit ist nur das Mittelgebirge, hinter dem sich das Hochgebirge der Idee der Zusammengehörigkeit aller Wesen erhebt"[24]. Nicht allein „*du* sollst leben wollen", sondern alles Leben um dich herum soll leben; dieses sollst du fördern und bewahren. In

22 So fragt M.Josuttis, Der Kampf des Glaubens, S.41; vgl. G.Altner, Naturvergessenheit.

23 D.Mieth, Gotteserfahrung, S.45.

24 A.Schweitzer, Kulturethik III, Nachlass, 2.Teil, S.133, zit. bei G.Altner, Naturvergessenheit, S.67.

dieser Auseinandersetzung und Spannung mit der Welt muss sich christliche Weltverantwortung bewähren.

Die vorliegende Arbeit ist in drei Teile gegliedert:

1.TEIL: Bei Menschen wie Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer, die besonders dadurch auffallen, dass ihr Denken und Handeln eine weitgehende Einheit bilden[25], ist es gegeben, sich zuerst einmal mit ihrem Leben zu befassen. Dies geschieht hier in einem Dreischritt, wobei jeweils die Parallelen zwischen den beiden im vergleichbaren Lebensabschnitt aufgezeigt werden. Der Dreischritt zeigt zugleich die Form der Bewegung „aus-der-Welt" und „in-die-Welt".

2.TEIL: Wir wenden uns sodann dem Denken Schweitzers zu. Methodisch nähern wir uns ihm so, dass die Bewegung „aus-der-Welt-in-die-Welt" in der Komplementarität seines Denkens sichtbar wird. Scheinbar gegensätzliche Begriffe und Denkweisen stehen in einer engen Beziehung zueinander. In der Mitte wird Schweitzers Deutung des Begriffs „Welt" untersucht. Auf diesen führen seine Frömmigkeit, sein Glaube, seine Mystik, sein Denken und seine Nachfolge hin; und von ihm gehen seine Kritik an den kulturellen, sozialen und politischen Verhältnissen aus und führen zum Reich-Gottes-Gedanken.

3.TEIL: Die These der komplementären Bewegung „aus-der-Welt" und „in-die-Welt" versuche ich auch bei Bonhoeffer bestätigt zu finden. Es gilt, in diesem Teil Parallelen im Denken Schweitzers und Bonhoeffers herauszuarbeiten. Daran soll sich zeigen, dass die Weltverantwortung des Christen stets in einem Zweifachen besteht. Dieses kann zwar immer wieder verschieden benannt werden, weist jedoch allezeit das gleiche Grundmuster auf. Ein Blick auf die Person von Leonhard Ragaz bestätigt dies. Die Notwendigkeit komplementären Denkens soll am Ende dieser Arbeit begründet werden.

25 Vgl. A.Koestler, Der Mensch - Irrläufer der Evolution. Die Kluft zwischen unserem Denken und Handeln - eine Anatomie menschlicher Vernunft und Unvernunft, Bern, München 1978.

Am Ende seiner Biographie über Schweitzer schreibt Werner Picht: „Wer den Versuch unternimmt, Wesen und Bedeutung Albert Schweitzers zu ergründen, dem mag am Ende zumute sein wie einem Taucher, der sich ins Meer gestürzt und mancherlei ans Licht gebracht hat, das Aufschlüsse über das vielgestaltige Leben in der Tiefe gibt. Er weiss, dass dies alles nur eine blasse und lückenhafte Vorstellung von dem Reichtum jener Welt gibt, in die ihm ein Einblick vergönnt war"[26]. Dieser Feststellung von Picht kann man sich vollumfänglich anschliessen. Das Schaffen und die Interessen Schweitzers waren so umfassend - Theologe, Philosoph, Organist und Orgelfachmann, Goethe-Redner, Arzt, Missionar und Friedenskämpfer - , dass alle Arbeiten darüber nur Bausteine sein können. Zudem ist da der humorvolle Stachel von Schweitzer selber: „Das, was ich selbst nicht verstehe, von dem wird man sagen: Das ist das Beste, das Tiefste an seinem Werk"[27].

Ebenso schwer ist es, D.Bonhoeffer als Denker und Praktiker in seiner Ganzheit zu erfassen. In der Bonhoeffer-Rezeption[28] finden sich verschiedene, teilweise sehr kontroverse Tendenzen, wobei sehr unterschiedliche Richtungen diesen Theologen für sich in Anspruch nehmen. Diese Unsicherheit in der Interpretation ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass Bonhoeffer neue, aber leider fragmentarisch gebliebene Gedanken formuliert hat, wie es in „Widerstand und Ergebung" zum Ausdruck kommt. Letztlich sind also viele seiner Gedankengänge noch ungeklärt, - dessen muss sich jeder bewusst sein, der von Bonhoeffer liest oder über ihn schreibt.

* * * * * * * * * * *

Verschiedenen Personen habe ich für ihre Mithilfe an diesem Buch zu danken. Mein Dank gilt dem Bearbeiter und Herausgeber von Schweitzers Nachlass, Johann Zürcher: er, der mit seinem immensen Wissen über Schweitzer selbst Bücher schreiben könnte, hat viele seiner Kenntnisse dieser Arbeit zufliessen lassen. Dem

26 W.Picht, Schweitzer, S.204f. Die ausführlichste Darstellung von Schweitzers Denken umfasst 841(!) Seiten, H.Groos, Schweitzer.

27 Zit. nach J.Siefert, Lambarene, S.49.

28 Vgl. G.Krause, Bonhoeffer, S.57; E.Feil, Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation (1968) und Aspekte der Bonhoefferinterpretation (1992).

Ehepaar Sonja und Robert Poteau vom Albert-Schweitzer-Archiv in Günsbach und Frau Elfriede Bomze von demjenigen in Frankfurt danke ich für ihre Hilfe im Archiv und die prompte Post in die Berge. Richard Brüllmann, dem Präsidenten der „Kommission für das Geistige Werk A.Schweitzers", bin ich dankbar für die bereitwillige Übernahme des Buches in die Reihe der „Albert-Schweitzer-Studien". Zuschüsse an die Druckkosten habe ich erhalten vom Evangelischen Kirchenrat des Kantons Graubünden, von der J.Bischofberger-Stiftung Chur, der Lang-Stiftung Zürich, dem Schweizerischen Verein für Freies Christentum, dem Werenfels-Fonds Basel, dem Dissertationenfonds Basel und der Josef und Olga Tomcsik-Stiftung Basel. Danken will ich Heinrich Ott, der diese Dissertation mit Offenheit und Verständnis angenommen hat, Uwe Gerber, der als Korreferent mit vielfältigen Anregungen und weiterführender Kritik nicht gespart hat, sowie meinem Schwager Jan Denzler für die Bereitstellung technischer Hilfe. Der anhaltendste Dank gilt meiner Frau, Elisabeth Frey-Denzler, die in der Zeit der Abfassung des Manuskriptes viele Arbeiten übernommen hat, die meine Aufgaben gewesen wären.

I nun es pussibel da publichar üna tala lavur in lingua rumantscha, ma i tuorna bainschi ch'eu tilla n'ha scritta in terra rumantscha. Perquai less eu conclüder l'introducziun per ladin, perche ch'el d'eira collià adüna fich stret culla vita religiusa. Per la tesa da quist stüdi - ils movimaints da l'uman „our dal muond" ed „aint il muond" es l'istorgia dal pövel rumantsch ün simbol. Blers Rumantschs han bandunà lur cumüns per chattar cour'i'l muond ün nouv lö per viver. Ma üna gronda part dad els es tuornada i'ls contuorns da naschentscha dürant las stàs o per adüna. Mincha generaziun ha fat tras quista tensiun chaschunada da duos varts aint il listess muond; ed ils Rumantschs faràn quist'experienza uschè lönch cha lur cultura exista.

Kursiv Gedrucktes in Zitaten ist stets von mir so geschrieben. Es kann, aber muss nicht mit der Heraushebung des Verfassers übereinstimmen.
Die bibliographischen Angaben mehrfach erwähnter Literatur finden sich in der Bibliographie am Schluss der Arbeit. Die Angaben nur einmal erwähnter Schriften stehen in der entsprechenden Anmerkung.

1. Biographie und Theologie

Einleitung

In seiner "Unzeitgemässen Betrachtung" fordert Friedrich Nietzsche: "Und wenn ihr nach Biographien verlangt, dann nicht nach jenen mit dem Refrain ‹Herr So und So und seine Zeit>, sondern nach solchen, auf deren Titelblättern es heissen müsste, <ein Kämpfer gegen seine Zeit>"[1]. Die Berechtigung, als "Kämpfer gegen ihre Zeit" bezeichnet zu werden, haben sowohl Albert Schweitzer als auch Dietrich Bonhoeffer. Dies darzustellen, ist eine Aufgabe des vorliegenden Kapitels.

Der Kampf gegen ihre Zeit bestimmte auch ihr Denken, und ihr Denken wiederum ihr Handeln. So gehören Biographie und Theologie unlöslich zusammen[2]. Schweitzer hat die Bedeutung dieses Zusammenhangs in seinen autobiographischen Büchern aufgezeigt. Bonhoeffers Schriften "Gemeinsames Leben" und "Widerstand und Ergebung" geben Kunde davon, "dass eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist"[3].

In diesem Sinn ist der Teil "Biographie und Theologie" geschrieben. Es handelt sich weder um eine umfassende Biographie, noch um eine Einführung in das Denken. Hierfür liegen Standardwerke vor[4]. Ich versuche, die biographischen Momente zu beleuchten, in denen die Bewegungen "aus-der-Welt" und "in-die-Welt" vollzogen werden, die aber auch als Basis für die nachfolgende Behandlung des Denkens dienen.

1 F.Nietzsche, II.Unzeitgemässe Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 6. (Schluss).
2 Vgl. Chr.Gremmels und H.Pfeifer, Theologie und Biographie, S.11.
3 D.Bonhoeffer, Nachfolge, S.22.
4 Etwa W.Picht, Schweitzer (Biographie) und H.Groos, Schweitzer (Denken); E.Bethge, Biographie und E.Feil, Theologie.

"Es ist eine durchaus eigenartige Erfahrung, wenn man Arbeit und Leben täglich zusammenfliessen sieht, – eine Synthese, die wir wohl alle in der Studentenzeit suchten, aber doch kaum fanden; – wenn man wirklich ein *Leben lebt, und nicht zwei oder besser: ein halbes."*

Dietrich Bonhoeffer

1.1. Der Anfang

Albert Schweitzer ist am Abend des 19.Jahrhunderts geboren. Auf dem Umschlag des im Jahre 1900 in Strassburg erschienenen Buches "Das Neunzehnte Jahrhundert" ist ein entwurzelter Baum zu sehen, auf dem die Jahreszahl XIX eingeritzt ist. Unter den Autoren der vierundzwanzig Aufsätze findet sich neben Theobald Ziegler, Friedrich Spitta und Paul Lobstein auch ihr ehemaliger Student Albert Schweitzer. Der Wende des Jahrhunderts wurde Gewicht zugedacht, sowohl von älteren wie von jüngeren Zeitgenossen. Wassilij Rosanow hielt dazu fest: "Das neunzehnte Jahrhundert ist das Jahrhundert, das sich an seinem Untergang weidet"[5]. Die Entwurzelung des Baumes des vergehenden Jahrhunderts verdeutlicht sich.

Der russische Schriftsteller Andrej Belyj leitet eines seiner Bücher mit den Worten ein: "Uferloses strömte in die Ufer des alten Lebens; und Ewiges zeigte sich in der Zeit; den Einbruch des Ewigen fühlten wir in den Jahren 1898 und 1899 als Erschütterung des gesamten Lebens. Als einen Überfall der Ewigkeit erlebten wir die Grenze der Zeit: als eine Wandlung des Bewusstseins im Grenzland zwischen Ästhetizismus und Symbolismus. Mit Getöse hielt Einzug das gewaltige Buch <Die Geburt der Tragödie> von Nietzsche"[6].

Schweitzer erwähnt Nietzsche in seinem Aufsatz im genannten Buch vorsichtig, doch arbeitete er selber im August 1900 an

5 W.Rosanow, Solitaria, Zürich 1985, S.28.
6 Siehe A.Belyj, Im Zeichen der Morgenröte, Basel 1974, S.12-26.

einem Nietzsche-Vortrag, den er vor der Pariser "Société des Langues etrangères" zu halten gedachte (I 49). Bereits während der Studienzeit hatte er sich mit dem "Professor der griechischen Literatur in Basel" (V 162, 173f) beschäftigt. Kurz vor seinem Tod gibt er zudem an: "Nietzsche hat mich gezwungen, fort und fort mit dem Problem des Ethischen und dem Problem des Aufkommens einer ethischen Kultur beschäftigt zu sein" (B 328).

Schweitzer nahm somit am Jahrhundertwechsel lebhaft teil und bekam die Situation des Grenzlandes zwischen den Jahrhunderten zu spüren. Für ihn wurde diese Zeit entscheidend für seinen Werdegang. 1899 hielt er sich in Berlin auf. Im Hause Curtius schlug das Wort eines Anwesenden "wie ein Blitz neben mir ein, weil es dem Ausdruck gab, was ich selber empfand." Die Aussage lautete: "Ach was! Wir sind ja doch alle nur Epigonen!" (I 158). Offenbar wollte Schweitzer kein Epigone sein, sondern sich als eigenständige Persönlichkeit verstanden wissen. Darauf weist schon der Entschluss während der Pfingstferien drei Jahre zuvor, nach dem 30.Altersjahr sein Leben in tätiger Weise ganz auf andere Menschen auszurichten (I 98). Wie aber kam dieses Gefühl auf, sich gegen die Vergangenheit kritisch zu verhalten und einen individuellen, originellen Weg zu suchen? Hier klingt ein Lebensmotiv an, das für seine Biographie und für sein Denken von Bedeutung sein wird: das Anders-Sein als die Welt, der Kampf gegen ein epigonenhaftes Dasein. Wir lesen dies in seinen autobiographischen Schriften der Kindheit und Jugend, den Darstellungen seines denkerischen Weges in den Wissenschaften, sowie in seinen philosophischen und theologischen Werken.

Albert Schweitzers "Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" ist deshalb lesenswert, weil "die Ideen, die das Wesen und das Leben eines Menschen bestimmen, in ihm auf geheimnisvolle Weise gegeben [sind]. Wenn er aus der Kindheit heraustritt, fangen sie an, in ihm zu knospen... und setzen Frucht an" (I 309). "Ich glaube nicht, dass man in einen Menschen Gedanken hineinbringen kann, die nicht in ihm sind" (I 305), ist Schweitzers Überzeugung.

Als im Grenzland zwischen Ästhetizismus und Symbolismus geschrieben können seine Erinnerungen verstanden werden. Sie sind verdichtete Erlebnisse. Es geht in ihnen um das Erkennen des Lebensweges mit seinen Entscheidungen, zugleich sind die Anekdoten aber so ausgewählt und verfasst, dass sie immer für einen

ganzen Grundgedanken stehen. In seinem Kant-Buch schreibt Schweitzer den Satz: "Die Persönlichkeit trägt ihren vollen Gedanken- und Ideeninhalt an eine Erscheinung heran, setzt ihn damit in Verbindung, erfasst eine dementsprechende Einheit in demselben, wodurch er zur Kunst wird"[7]. Als Illustration für das eben Gesagte soll das folgende Beispiel dienen: das Erlebnis des Vögelschiessens an einem *Sonntag*morgen. Das geweckte *Gewissen* arbeitet gegen das Vorhaben, ist aber noch zu schwach. Die *Glocken* der *Kirche* läuten ihm aber das *Gebot* des *Tötungsverbotes* ins *Herz*[8]. Die später gefundene Idee der Ehrfurcht vor dem Leben wird hier als ein religiöser Gedanke in nuce erkannt und symbolisiert. Der Grundbegriff, um den es Schweitzer geht, ist das Leben. Die autobiographischen Texte sind deshalb wirkliche Bio-Graphie, "in der sich eine allgemeine Wahrheit verdichtet, die als lebendige schliesslich Schweitzer selbst als Lebensfigur verbirgt"[9]. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Schweitzer ganz in seiner Zeit stand. Er hat in seinen wissenschaftlichen Arbeiten die aktuellen Probleme der neutestamentlichen Forschung aufgenommen und weitergeführt, hat aus dem Unbehagen seiner Zeit gegenüber die Kulturkritik verfasst und die Atomappelle erlassen und schliesslich wird auch sein Entschluss, nach Lambarene zu gehen, nicht ohne seine Lebenssituation zu begreifen sein.

Im Buch "Aus meinem Leben und Denken" wird schon auf der ersten Seite ein Kriegserlebnis geschildert, das auf die Negation des Lebens aufmerksam macht. Schweitzers Mutter wird 1916 von durchgebrannten Militärpferden überrannt und getötet (I 27). Die Negation des Lebens, der Tod, steht am Anfang der Biographie bereits fest. Den Namen Albert erhält der Autor als Andenken an den Bruder seiner Mutter, der sich als Pfarrer von St.Nicolai(!) in Strassburg ohne Rücksicht auf seine Person für die vom Krieg gebeutelten Menschen einsetzt und dabei stirbt (I 274, 303). Der nun auf den Sohn der Günsbacher Pfarrfamilie übertragene Name steht für das Leben. Allerdings hätte wenig gefehlt und die Befürchtungen hätten sich erfüllt, dass der neue Günsbacher Pfarrer als erstes

7 A.Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants, S.274. Vgl. ders. J.S.Bach, S.230: „Es ist Zeit, dass die Ästhetik an die Stelle der Geschichte trete."

8 GW I 275. Diese Erzählung hat Schweitzer früher schon in einer Predigt wiedergegeben, wswt S.51.

9 P.Koller, Todestrieb, S.132.

seinen schwächlichen Sohn Albert hätte begraben müssen. Diese Beschreibung des Lebenskampfes ist auf der ersten Seite von "Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" festgehalten (I 255f).

Solche Pole von Leben und Tod lassen sich durch das ganze Buch hindurch verfolgen. In ihnen manifestiert sich eine tiefe Lebenssehnsucht. Wie der Säugling gegen den Tod kämpft, so bekämpft das Kind und der Jugendliche verschiedene Charakterschwächen. Er bekämpft das eine, um etwas anderes zu fördern. Er schämt sich wegen eines ungebührlichen Lamentos nach einem Bienenstich, – sein Gewissen verbietet ihm das (I 257). Der Schrekken, dass er Hörner wie Moses bekomme oder als Soldat ein Eisenkleid erhalte, verliert seine Kraft dank hartnäckigen rationalen Überprüfungen (I 258). Der Unlust in der Schule begegnet er mit einer klaren, illusionslosen Sicht (I 259). Vom ausgelachten Juden Mausche lernt er das stille Leiden und Erdulden (I 260). Den schmerzhaften Verrat durch einen Kollegen verarbeitet er durch Einsicht, über das Leben wissend geworden zu sein (I 263f). Die Angst der Lehrerin, die Sintflutgeschichte erklärend zu erzählen, quittiert der Pfarrersohn mit einem historisch-"kritischen" Gedanken, den er vom Vater geliehen hat (I 265). Dem falschen Konservativismus gegenüber, dass Velofahren unziemlich sei, begegnet er durch die Tat (I 266f). Auf seinen Jähzorn, auf eine drohende Spiel- und Rauchsucht und weitere Leidenschaften reagiert er mit strengem Verzicht (I 272, 296). Das hinkende Pferd und anderes kreatürliches Leiden lösen in ihm tiefes, bleibendes Mitleid aus, das ihm bis ins Gebet haften bleibt (I 275).

In diesen Schilderungen sind Polaritäten dargestellt. Deutlich werden sie etwa, wo von der Wonne des zweistimmigen Gesangs erzählt wird, nach dem eben noch die Schmerzerfahrung des Verrats durch einen Mitschüler im Zentrum gestanden hat[10]. Dem Hang zum Träumen (I 259, 264, 293f) begegnet er mit eiserner Selbstdisziplin, die ihm zur Anerkennung der Realität verhilft (I 283f). Eine Polarität zeigt sich ebenso in der Distanz zu anderen Menschen: einerseits im Drang zur Hilfe (I 98, 275, 300) und zur Herzenshöflichkeit (I 308), andererseits "heisst sich kennen nicht,

10 GW I 263, 266. Vgl. W.Bremi, Krisenzeit, S.17, der dieses Erlebnis stellvertretend für A.Schweitzers Leben versteht. „Es war immer ein Zwiegesang in ihm"; als Rationalität und als Mystik, „elementares Denken und elementares inneres Erleben."

...alles voneinander wissen, sondern Liebe und Vertrauen zueinander haben... Ehrfurcht vor dem geistigen Wesen des andern" (I 271, 306f). Er kann sich gleichermassen "Milliardär in Freundschaft" nennen (B 195), als auch davon reden, dass er nie einen wirklich intimen Freund gehabt habe[11].

Sehr deutlich werden diese Pole in Schweitzers Wesen, wenn er darstellt, dass er "eine so einzigartig glückliche Jugend erleben durfte", sich aber andererseits klar wird, dass er dieses glückliche Leben nicht für sich behalten darf (I 299f). Das tiefste Glück ist kein subjektives, andere ausschliessendes Gefühl, sondern ist stets an andere Menschen gebunden: du kannst "nicht anders, als dich angetrieben fühlen, etwas zu tun"[12]. Schweitzer verwendet für dieses Tun für den anderen sogar das Wort "abverdienen"[13]. Das "Dasein wird dadurch in jeder Hinsicht schwerer, zugleich aber auch reicher, schöner und glücklicher" (I 240). Das Glück ist dialektisch: ich bin subjektiv glücklich aufgrund der persönlichen Begebenheit (I 98, 106, 165, 173, 299). Aus diesem Glück erwächst meine Lebensenergie, um dem Unglücklichen zu helfen. Eben darin erfährt der Helfende das tiefe, wirkliche Glücklichsein. "Das Miterleben des Glückes um uns herum mit dem Guten, das wir selbst schaffen können, [ist] das einzige Glück, welches uns das Leben erträglich macht"[14]. Oskar Kraus urteilt: "Das eigene Glück hat ethische Kräfte in Schweitzer wachgerufen"[15].

Äusserlich ist Albert Schweitzer in einem Grenzland aufgewachsen. Seit 1871 gehörte das Elsass zu Deutschland. Die Universität Strassburg war mit fortschrittlichen jüngeren Professoren aus dem Land jenseits des Rheins bestellt. Diesen Kreisen, aus denen

11 Z.B. J.Siefert, Lambarene, S.161, 166; H.W.Bähr, Begegnungen, S.326; F.Wartenweiler, Zum neuen Tag, S.167.

12 wswt S.127; am Rande der Verweis: „Hielt es nicht für einen Raub [Phil. 2,6]". Vgl. W.Peritzki, in: G.Götting, Schweitzer, S.132, ähnlich bei L.Tolstoij.

13 wswt S.126.

14 StPr S.135.

15 O.Kraus, Schweitzer, S.14. Vgl. B 65: „Ich erfülle nur eines: das Wort: <Welchem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern>[Lk. 12,48]." Vgl. B 170. Neulich hat sich Robert Jungk ähnlich geäussert, Brückenbauer Zürich, 31.10.1990, S.35: „Ich bin Jude und habe den Holocaust nicht verhindern können... Ich frage mich nämlich, warum habe gerade ich überlebt? Und da komme ich zum Schluss, dass ich mir mein Überleben sozusagen verdienen muss, konkret also etwas unternehmen muss, damit es nie wieder zu einer Massenkatastrophe kommt."

auch Schweitzers Frau Helene Bresslau stammte, fühlte sich der junge Pfarrer und Dozent nahe. Er lernte ein anderes gesellschaftliches Verhalten vor allem der Frauen kennen, "die anderes im Sinn hatten als Heirat, Küche und Kinder"[16]. Mit Ausnahme der französischen Ausgabe seines Bach-Buches, verfasste er alle seine wesentlichen Werke in deutscher Sprache. Für Gustav Woytt ist Schweitzer gar "der bedeutendste Schriftsteller des Elsasses seit Sebastian Brant, dem Verfasser des <Narrenschiffes>"[17]. "Die Hinwendung zur deutschen Sprache ist zugleich eine Hinwendung zum deutschen Geistesleben"[18]. In der "Leben-Jesu-Forschung" sind es mit Ausnahme von Ernest Renan alles deutsche Autoren, die Schweitzer aufführt.

Schweitzer selber weist daraufhin, dass er mit dem elsässischen Dialekt deutscher Muttersprache ist (I 79) und das Französische nur seine zweite Sprache sei. Dennoch war es seine Frau, die ihm seine in Deutsch geschriebenen Werke sprachlich korrigierte: "Erst ich habe den Bery gelehrt, wie man ein gutes Deutsch schreibt"[19].

Nach der Matur war sein in Paris lebender Onkel besorgt, seinem Neffen einen Parisaufenthalt zu ermöglichen, – etwas durchaus Standesgemässes (I 26); in der Familie schrieb man sich einander stets auf Französich (I 79). Schliesslich war es die Pariser Mission, der Schweitzer sich anschloss, um nach Lambarene gehen zu können.

16 G.Woytt, Schweitzer und die Pariser Mission, S.156ff. Vgl. Schweitzers kleine sozialkritische Studie „Warum es so schwer ist, in Paris einen guten Chor zusammenzubringen" (A.Schweitzer, Aufsätze zur Musik, S.158), wo er sich über die Disziplinlosigkeit und Uneinsichtigkeit der Franzosen ärgert, und darüber, dass kein bürgerliches Mädchen alleine ausgehen darf - auch nicht zur Chorprobe.

17 A.a.O. S.161 und ders., Helene Bresslau, S.14. Wiewohl man der Ansicht sein kann, dass Schweitzer - entgegen seiner eigenen Einschätzung (I 271) - mit seinen autobiographischen Schriften seine künstlerischen Qualitäten unter Beweis stellt, so ist doch zu bedenken, dass das Elsass über Schriftsteller wie Friedrich Lienhard, René Schickele, André Weckmann und, wenn man ihn dazuzählen will, Otto Flake verfügt.

18 A.a.O. S.165.

19 H.Bresslau gegenüber G.Woytt, in: G.Woytt, Schweitzer und die Pariser Mission, S.165. Vgl. B 116: „Meine Frau corrigiert mit." B 29: „Sie [meine Frau] war meine Mitarbeiterin bei allen meinen literarischen Arbeiten."

In dieser Weise befand sich Albert Schweitzer im Grenzland. Im "Dossier de candidatur Schweitzer" der Pariser Mission wurde unter Staatsangehörigkeit "Alsacien" eingetragen[20]. Während der Internierung im Ersten Weltkrieg hat sich das Ehepaar Schweitzer geweigert, für Frankreich zu optieren, im Gegensatz zu vielen Elsässern. Die französische Staatsbürgerschaft erhielten sie ohne eigenes Zutun durch den Versailler Vertrag[21]. Beachtenswert ist jedoch, dass Schweitzer selbstverständlich im Elsass wohnen blieb. Elly Heuss vermerkt, dass er aus dem damaligen Strassburger Bekanntenkreis der einzige war, der im Elsass geblieben ist und nicht nach Deutschland übersiedelte[22]. In diesem Sinn befand er sich zeitlebens in einer Zwischenposition.

Alle diese Voraussetzungen halfen mit zu verhindern, dass Schweitzer, obwohl mitten in seiner Zeit stehend, zu einem Epigonen geworden ist. Dafür war zuviel Bewegung in seinem Inneren und Äusseren.

Der Entschluss, Theologie zu studieren, war nicht eine einfache Weiterführung der Familientradition oder gar der einfachste Weg zu einem Beruf. Das protestantische Pfarrhaus hatte vielmehr seine Wirkung getan. Der gottesdienstliche Raum mit Orgel, Kanzel und Numinosem nahm im Gefühlsleben und zunehmend auch im Denken des jungen Schweitzer einen zentralen Platz ein (I 288). Noch mit 49 Jahren erinnert er sich, wie er während der Gymnasialzeit in Mülhausen nach der Kirche in Günsbach Heimweh hatte. "Mir fehlten die Predigten meines Vaters und der mir von der Kindheit her vertraute Gottesdienst" (I 287, 289). "Aus den Gottesdiensten, an denen ich als Kind teilnahm, habe ich den Sinn für das Feierliche und das Bedürfnis nach Stille und Sammlung mit ins Leben genommen, ohne die ich mir mein Dasein nicht denken kann" (I 288). Dass hier ein Anknüpfungspunkt für das Theologiestudium vorliegt, ersehen wir aus folgenden, 1962 formulierten Sätzen: "Die hauptsächliche Kraftquelle meines Daseins war der Fortschritt in dem Bekanntwerden mit den Gedanken Jesu und Pauli über das menschliche Dasein und den Weg, den wir im Leben im Geiste des Evangeliums zu gehen hätten. Sie floss mir im Laufe

20 A.a.O. S.139.
21 A.a.O. S.189.
22 E.Heuss, Ausblick vom Münsterturm, S.65.

der Jahre immer reichlicher und klarer. Ich entschloss mich, Theologie zu studieren, um Pfarrer zu werden"[23].

Werner Picht stellt deshalb den Entschluss zum Theologiestudium mit Recht so dar: "So ist die Geschlossenheit der Entscheidung, die Unterwerfung ihrer Komponenten unter ein Gesetz der Mitte schon durch die Bindung an den Ursprung gesichert"[24]. Als dieses Gesetz der Mitte sehen wir das Zusammenfallen von innerem Erleben und äusserem Tun. Im Denken werden diese zwei Seiten zusammengehalten. In einer Person werden sie umfasst: "Jesus hat mich einfach gefangengenommen seit meiner Kindheit" (B 118). An derselben Stelle betont Schweitzer: "Meine Entwicklung ist ohne jeden Bruch vor sich gegangen." Während der Vorbereitungen zur Matur 1893 "ahnte ich nur erst dunkel, dass sich Gedanken in mir dachten, denen ich mich einst zu unterwerfen hätte" (I 301). Er sieht seinen Weg bereits in der Kindheit angelegt. Von den unmittelbaren Eindrücken her verdichtet sich der Erkenntnisweg. Die Selbstzeugnisse lassen erkennen, wie sich seine Reflexionen verstärken, gerade in theologischen Fragen: was es mit den Hörnern des Moses auf sich hat (I 258), das Ereignis der Sintflut und die Tatsache, dass die Weisen und die Hirten der Weihnachtsgeschichte später nicht mehr in Erscheinung treten (I 265), dann vor allem im Konfirmandenunterricht, wo man nicht kritisch fragen durfte (I 286) und schliesslich der Zweifel, ob alles Naturgeschehen erklärbar sei (I 293). Das führt zur Überzeugung, "dass die Wahrheit der Grundgedanken des Christentums sich gerade im Nachdenken zu bewähren haben" (I 286; II 672). Erich Grässer nennt diese Mitte "sein theologisches Lebensprogramm"[25]. Schweitzer wehrte sich innerlich von Anfang an gegen den Zwang, Glaubensinhalte unreflektiert übernehmen zu müssen.

Dieser Kampf gegen das, was er in Berlin einmal als das Epigonenhafte erfassen wird, radikalisierte sich während des Studiums. Wiederum sind Biographie und Denken in einem Zusammenhang zu sehen. Wenige Wochen nach dem Schulabgang trat Schweitzer gegenüber dem berühmten Organisten Charles-Marie Widor mit einem stämmigen Selbstbewusstsein auf. Was er denn spielen wolle, wurde er gefragt – mit achtzehn Jahren? "Bach,

23 A.Schweitzer, Die Kraftquellen, S.153.
24 W.Picht, Schweitzer, S.28.
25 E.Grässer, Theologe, S.25.

selbstverständlich!" Sechs Jahre später erklärt er seinem Lehrer die Choralvorspiele; "und ich lernte Bach kennen", schreibt Widor im Vorwort zum Bach-Buch Schweitzers[26]. In der elsässischen Musiktradition verwurzelt[27], äusserte er bereits in jungen Jahren selbständig erarbeitete Gedanken.

Auch die Art seines Studiums zeugte von dieser fast rebellisch zu nennenden Denkweise. Die Universität Strassburg genoss einen guten Ruf. "Durch keine Tradition gehemmt suchten Lehrer und Studierende miteinander das Ideal einer neuzeitliche Hochschule zu verwirklichen. Bejahrte Professoren gab es fast keine in dem Lehrkörper. Ein frischer, jugendlicher Zug ging durch das Ganze" (I 27). Für seine umfangreiche Arbeit der Leben-Jesu-Forschung konnte sich Schweitzer fast völlig auf die Bestände der dortigen Universitätsbibliothek stützen (I 60). Der freisinnige Charakter (I 31) der theologischen Fakultät war gewiss mit ein fruchtbarer Boden und eine Ermutigung für ungewöhnliche Entdeckungen und Lösungen. Während der Pariser Studienzeit 1898/99 wird er dagegen die Vorlesungen kaum besuchen, weil sie ihm veraltet vorkamen (I 37).

Wie schon am Anfang seiner Biographie spielt auf der ersten Seite seiner Beschreibung der Studienzeit der Krieg und damit latent die Frage nach Leben und Tod eine Rolle. Im Herbstmanöver 1894 im Unterelsass überkam den Soldaten Schweitzer die Intuition, die schliesslich zur "konsequenten Eschatologie" führte: Die Entdeckung der Bedeutung von Aussendung und Rückkehr der Jünger in Matthäus 10 und 11 liess ihn an der üblichen neutestamentlichen Theologie "irre" werden (I 30), womit er auch gleich den Mut aufbrachte zu erklären, Jesus habe sich geirrt. Dies hatte keineswegs zur Folge, dass Schweitzer sich von der Theologie abwandte, sondern sich umso lebendiger und intensiver mit ihr beschäftigte: "Man hört, dass diejenigen, welche Theologie studieren, durch schwere Kämpfe hindurch müssen wegen der Zweifel, die ihnen aufsteigen bei der genauen Prüfung und Erforschung der christlichen Lehre und ihrer Geschichte. Ich kann nicht aus Erfahrung sprechen..., weil ich... nie Zweifel und Glaubensanfechtung gekannt" habe[28]. Hier trägt nun die Radikalisierung Früchte. Im

26 A.Schweitzer, J.S.Bach, S.VII.
27 Vgl. A.Schweitzer, Eugène Munch, Mülhausen 1898.
28 StPr S.28.

Jahre 1926 verfasste Schweitzer anonym eine Schrift mit dem Titel "Theologische Selbstdarstellung Albert Schweitzers". Darin berichtet Schweitzer in der dritten Person über Schweitzer, und der Leser erfährt, wie sich der Autor selbst in die wissenschaftliche Welt einordnet. Zur theologischen Dissertation über das Abendmahlsproblem (1901) führt er aus: "Schweitzer aber formuliert es [das Problem] in seiner *ganzen Schärfe*... In ein ganz neues Licht rückt Schweitzer sodann das Problem"[29]. "In der <Skizze des Lebens Jesu> [1901] zeigt dann Schweitzer, zur Entrüstung der gesamten wissenschaftlichen Theologie, dass... " "Die *Zerstörung* dieses im Grunde so sympathischen und scheinbar so verständlichen [liberalen] Jesusbildes ist das Werk Schweitzers." "Dass er diese Fragen [die Messianität und Eschatologie Jesu] in einer geradezu *brutalen* Art zu stellen wagt, und alle Auskünfte, die bisher um die Lösung herumredeten, ablehnte, darin liegt die Bedeutung des Historikers Schweitzers. Selten ist ein historisches Problem, das schon Jahrhunderte lang die Forscher beschäftigt hatte, in einer so neuen Fassung wieder aufgestellt worden." Schmunzelnd schreibt er ein halbes Jahrhundert später wie er als "Häretiker Nummer 1"[30] betrachtet worden ist, als er das für "wahr" gehaltene liberale Jesus-Bild zerstörte.

Diese Zeit ist die wissenschaftliche oder universitäre im Leben Schweitzers. Er gab sich selber das Recht, bis "zum dreissigsten Jahre dem Predigeramt, der Wissenschaft und der Musik zu leben" (I 300). Man könnte zwar fragen, ob diese Zeit nicht doch eher die des Pfarrers gewesen sei. Zweifellos nahm Schweitzer dieses Amt sehr ernst, und es war ihm auch lieb. Offensichtlich wegen dem Predigen verzichtete er auf eine philosophische Habilitation und zog eine theologische vor (I 44). Aber auch da verhielt sich Schweitzer nicht so, wie viele es gewohnt waren. Das zweite theologische Examen bestand er nur knapp, weil er sich mit den Experten entzweite (I 45f), und als Vikar an der St.Nicolaikirche musste ihn sein Vorgesetzter dazu anhalten, nicht unter zwanzig Minuten zu predigen (I 47). Trotz dem Predigeramt fühlte sich Schweitzer damals in erster Linie der Universität verpflichtet. Es ist erstaunlich zu sehen, wie lange er ohne eigene Wohnung war und im Stift wohnte.

29 Zum Folgenden siehe A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1926, S.278ff.

30 Brief an Maurice Carrez, 11.7.1952, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt vom 3/1986, S.15. Vgl. 1.3.Anmk.79.

Obwohl nicht mehr Student, blieb er im Studentenheim. 1903 übernahm er dessen Leitung, die er 1906 abgab, aber weiter im Hause wohnte und dieses erst 1912 verliess, nachdem er sich verheiratet hatte. Der Anblick der Fenster des zweiten Hörsaals schmerzte ihn Jahre später noch als wehmütige Erinnerung (I 45, 60, 115f, 125f).

Am Schluss dieses kurzen Überblicks über einige Aspekte in Schweitzers Entwicklung können wir festhalten: Albert Schweitzer ist in einem Grenzland in eine Zwischenzeit hineingeboren worden, so wie er sich selber als zwischen Leben und Tod existierend erlebte. Er hat diese Situation denkerisch zu bewältigen versucht, indem er jedes Epigonentum bekämpfte. In seine eigenen Fachrichtungen hat er neue Impulse eingebracht: die Frage nach dem historischen Jesus, das Buch über Johann Sebastian Bach, die Studie über die Orgelbaukunst und erste Gedanken zur Kulturethik. Dass er sich damit "mit dem Geiste der Zeit... in vollständigem Widerspruch" befand (I 223), ist ihm vielleicht erst später klar geworden.

Die Beschäftigung mit der Person Jesu, mit Bach und mit der Ethik hat biographische und ganz persönliche Gründe. Dass Jesus für Schweitzers Leben und Denken die überragende Leitfigur war, haben wir bereits gesehen. Die "Leben-Jesu-Forschung" endet denn auch mit den berühmt gewordenen Sätzen eines Bekenntnisses zu ihm: "Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wussten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muss. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist..."[31] (III 887). Auf der Suche, Jesus besser zu verstehen, ist Schweitzer mit seinem Willen zum Denken zur neutestamentlichen Wissenschaft gekommen. Zweifellos hat sich für ihn die erhoffte persönliche Klärung gegeben. Indem er beweist, dass auf der historischen Ebene für uns heute nicht an Jesus heranzukommen ist, – zumindest was dessen innere Entwicklung betrifft –, gibt er im

31 GW III 887. In seiner Christologievorlesung, S.14, spricht auch Bonhoeffer von Jesus als dem Unbekannten: „Der Unbekannte tritt auch heute Menschen in den Weg, so dass nur noch die Frage bleibt: Wer bist Du?"

Schlusssatz seiner Forschung den Ausblick auf das, was der eschatologische Jesus für uns bedeuten kann[32].

Auch Johann Sebastian Bach hat direkt mit Schweitzer zu tun. Wie Jesus hat auch Bach ihn gefangengenommen: so wie Schweitzer das Leben Jesu erforschen wollte, so versuchte er in der Musik den lebendigen Bach zu verstehen. Dabei ergaben sich erstaunliche Parallelen zu Schweitzer selber. Er beschreibt den Thomas-Kantor als einerseits starrköpfigen und andererseits liebenswürdigen, bescheidenen Menschen, der sehr fleissig gewesen war, häufig Besuch hatte, sehr haushälterisch mit Finanzen umging, für sich keine Propaganda betrieb, dessen mystische Frömmigkeit das Fundament seines Künstlertums und seiner Persönlichkeit war und der nächtelang gearbeitet habe[33]. Alle diese Eigenschaften finden wir früher oder später bei Schweitzer selber, wie wir in Teil 2 noch sehen werden.

Die beginnende Arbeit an der "Kulturethik", zuerst noch unter dem Arbeitstitel "Wir Epigonen" (I 159), war ebenfalls das Resultat einer persönlichen Suche, die in den letzten Tagen des 19.Jahrhunderts begonnen hatte. In dieser Weise verknüpfen sich bei Albert Schweitzer Biographie und Theologie.

32 GW I 68. Vgl. G.Woytt, Schweitzer und die Pariser Mission, S.133f: „Ich fühle, dass Jesus mich erweckt hat, als ich in meine Wissenschaft vertieft war..."

33 A.Schweitzer, J.S.Bach, S.130-147, 194. Zu berücksichtigen ist weiter die gemeinsame Überzeugung, dass in der Musik moralische Kräfte auf den Menschen einen Einfluss ausüben können, vgl. Bruno Walter, Von den moralischen Kräften der Musik (1935), Stuttgart 1987, S.12ff, 24, 29, u.a.O.

"Du rennst im Kreis und suchst ein Loch?
Du rennst um sonst! Begreif es doch!
Besinn dich!
Ein einz'ger Ausweg bleibt dir noch: Geh' in dich!"

Erich Kästner

1.2. Der Theologe

Die Person Dietrich Bonhoeffers heranzuziehen, wenn es um Albert Schweitzer geht, mag befremden. Tatsächlich nennen wissenschaftliche Abhandlungen die beiden nur sehr vereinzelt miteinander.[34] Gewiss, Bonhoeffer wurde 31 Jahre nach Schweitzer geboren, starb aber, bevor dieser zu Ruhm gelangte. Weder haben sie sich persönlich gekannt, noch gehen sie schreibend aufeinander ein. Und dennoch gibt es eine Fülle von Gemeinsamkeiten. Sie darzustellen hat den Sinn, auf gewisse Konstanten in dem zu stossen, was christliches Leben genannt werden kann.

Dietrich Bonhoeffer wurde vom Elsass aus gesehen am anderen Ende des Deutschen Reiches geboren: 1906 in Breslau. Seine Kindheit fällt in die Zeit der Weimarer Republik und damit in eine kulturelle Situation, die Schweitzer als eine Zeit des Niedergangs bezeichnete (I 228). "Die Summe dieser allumfassenden Krisenerscheinungen im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben des 20. Jahrhunderts beherrscht seit dem ersten Weltkrieg dramatisch das Bild und erschüttert aufs tiefste den naiv-selbstverständlichen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts. Sie ist zugleich Ausdruck der Tatsache und wurzelt in der Tatsache, dass dieser modernen Welt die Grundlagen ihres Daseins in Religion und Leben des Geistes bis in die letzten Tiefen hinein

34 Etwa bei U.Neuenschwander, Zwischen Gott und dem Nichts, S.123; W.Bremi, Mensch und Werk, S.41; H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.82. Nach Auskunft von Hans-Walter Schleicher und Eberhard Bethge ist es äusserst unwahrscheinlich, dass Bonhoeffer Schweitzer getroffen hat, als dieser Ende des Jahres 1934 in London war.

fragwürdig geworden sind... Diese im religiösen Leben der Epoche vorherrschende innere Spannung von Krise der modernen Welt und Tendenzen, die sich ringend um ihre Überwindung bemühen, liesse sich durch die Gesamtheit des geistigen Lebens in Wissenschaft, Literatur, bildender Kunst und Musik verfolgen"[35].

Ähnlich wie Schweitzer hat Bonhoeffer trotzdem eine glückliche Jugend mit einem intakten Familienleben verbracht[36]. Das Elternhaus war für beide der Sammel- und Mittelpunkt. In vielen Kindheitsanekdoten spielt das Günsbacher Elternhaus für Schweitzer eine wichtige Rolle. Als Erwachsener kehrte er oft dorthin zurück und baute sich schliesslich an diesem Ort sein eigenes Haus. Während man bei ihm kaum etwas über seine Geschwister erfährt, war der Zusammenhang in der Familie Bonhoeffer sehr ausgeprägt[37]. In beiden Familien wurde danach getrachtet, den Kindern klare Formen und Inhalte ins Leben mitzugeben. Bonhoeffer: "Ich habe es als einen der stärksten Erziehungsfaktoren in unserer Familie empfunden, dass man uns so viele Hemmungen zu überwinden gegeben hat (in Bezug auf Sachlichkeit, Klarheit, Natürlichkeit, Takt, Einfachheit etc.), bevor wir zu eigenen Äusserungen gelangen konnten"[38]. Schweitzer: "Oh, diese Stunden, während deren ich mit meinen Schwestern im Studierzimmer sass, die Bücherluft einatmete, die Feder meines Vaters auf dem Papier kratzen hörte, im Geiste bei den Kameraden war, die auf ihren Schlitten den Weg hinter der Kirche hinuntersausten ... und an Onkel, Tanten, Taufpaten und andere Geber von Weihnachtsgeschenken Briefe schreiben sollte! Und was für Briefe! So etwas Schweres für die Feder ist mir in meinem Leben überhaupt nicht mehr vorgekommen... Jeder Brief sollte zuerst ins Unreine geschrieben und dem Vater vorgelegt werden. Dann hiess es, ihn verbessern oder neu bearbeiten und zuletzt auf einen schönen Briefbogen ohne Fehler und ohne Tintenklecks abzuschreiben" (I 268f).

Der damaligen Zeit entsprechend waren diese Elternhäuser liberal gesinnt. Von einer pietistischen Frömmigkeit wissen wir

35 H.Herzfeld, Die moderne Welt 1789-1945, Teil II, Braunschweig 1976, S.230 und 232.

36 GWI 299; S.Leibholz-Bonhoeffer, Weihnachten im Hause Bonhoeffer.

37 E.Bethge, Monographie, S.10; ergreifend beschrieben von S.Leibholz Bonhoeffer in: vergangen, S.13-25.

38 WEN S.420 und S.Leibholz-Bonhoeffer, Weihnachten im Hause Bonhoeffer.

nichts. "Das Hauptziel der Erziehung" in der Familie Bonhoeffer "lag darin, die Kinder zu verantwortlichen Menschen heranzubilden"[39]. Das erfahren wir indirekt auch von Schweitzer. Wenn er schildert, wie er lernte, die Verantwortung für sich und das Leben um ihn herum wahrzunehmen, so dürfte er sich wohl am elterlichen Vorbild orientiert haben.

Keinen Unterschied finden wir in der Art, wie die Eltern ihren Kindern die grösstmögliche Bewegungsfreiheit liessen[40]. "Im übrigen liess er [der Vater] uns soviel Freiheit, als Kinder sie ertragen können" (I 269). Bezeichnend war für beide aber das Erlebnis des väterlichen Studierzimmers: "Der unheimlichste Ort war mir das Studierzimmer meines Vaters. Nur wenn ich unbedingt musste, setzte ich den Fuss hinein" (I 267). – "Das Arbeitszimmer des Vaters war stets tabu und höchstens mit besonderer Erlaubnis der Mutter zu betreten", schreibt Bonhoeffers Schwester[41]. Es scheint denn auch, dass bei beiden die Bindung an die Mutter enger gewesen ist als zum Vater.

Dietrich Bonhoeffer war "ein sensitives Kind und schloss sich auch nicht leicht in der Schule an"[42]. Das erinnert an den träumerischen Schüler Schweitzer, der es nicht leicht hatte, sich unter den Klassenkameraden zurecht zu finden (I 264, 262f).

Mit seiner Schwester Sabine unterhielt sich Dietrich abends in "ernsthafte[n] Gespräche[n] über den Tod und das ewige Leben"[43], während Albert sein Kindergebet erweiterte und "alles, was Odem hat" einschloss (I 275). Ähnlich sind auch ihre Erlebnisse nach der Zurschaustellung der eigenen Person[44].

Beide waren sie schon als Jugendliche gute Musiker[45] und erregten Aufsehen mit ihrem geschichtlichen, politischen Wissen. "Ich erinnere mich des leidenschaftlichen Entrüstungsausbruches meines Freundes Bonhoeffer, des spontanen und tiefen Ärgers... ich erinnere mich, dass er fragte, wo es denn mit Deutschland hinkommen solle, wenn man ihm seine besten Führer [Rathenau] ermorde.

39 E.Bethge, Monographie, S.14
40 A.a.O. S.15.
41 A.a.O. S.12.
42 S.Leibholz-Bonhoeffer, vergangen, S.53.
43 A.a.O. S.53.
44 A.a.O. S.54 und GS VI 229f; GW I 264 und 257.
45 A.a.O. S.55; GW I 286.

Ich erinnere mich daran, weil ich es bewunderte, dass man so genau wissen konnte, wo man stand"[46]. Albert Schweitzer seinerseits berichtet davon, wie er als Elfjähriger von seinem Onkel einem "Examen" unterzogen wurde. Er sollte wissen, "welche Fürsten auf den Balkanthronen sässen und wie ihre Ministerpräsidenten hiessen. Dann musste ich [Schweitzer] ihm die Zusammensetzung der drei letzten französischen Ministerien angeben. Zuletzt sollte ich ihm den Inhalt der letzten Reichstagsrede Eugen Richters vortragen. Dieses Examen bei gebratenen Kartoffeln und Salat bestand ich glänzend". Schweitzer durfte von da an ausführlich die Zeitung lesen (I 281).

Die Studienzeit brachten beide Theologen in kürzester Zeit hinter sich und schlossen mit Dissertation und Habilitation ab. Wie wir bei Schweitzer oben gesehen haben, war auch für Bonhoeffer das Studium "unlösbar verknüpft mit der Suche nach persönlicher Identität"[47]. Dabei ist bei ihm das Gefühl der Einsamkeit[48] zu spüren, das wir bei Schweitzer im nächsten Kapitel antreffen werden. Diese Zeit gestaltete sich sowohl für Bonhoeffer wie auch für Schweitzer als wissenschaftliche, universitäre Periode. Anders ausgedrückt: es war die Zeit des Lehrlings in der Lebensgeschichte[49].

Eberhard Bethge, der Freund Bonhoeffers, vermutet, dass dessen Entschluss zum Theologiestudium auch mit den Kriegserlebnissen zu tun gehabt habe, vor allem mit dem Tod seines Bruders Walter[50]. Dass der todbringende Krieg für Albert Schweitzers Denken und Suchen mitbestimmend war, darauf wurde bereits hingewiesen. Offensichtlich ist die Theologie nie an den Fragen des Lebens vorbeizudenken, sondern führt auf sie zu. Im christlichen Bereich muss der Tod Christi unweigerlich und darauf abzielend mit dem Leben in Verbindung gebracht werden. Daraus wiederum leiten sich Konsequenzen für das christliche Leben in dieser Welt ab. Die Suche nach der Einheit von Denken und Handeln wurde für beide hier besprochenen Theologen zur zentralen Lebensfrage. Gegen Karl Barth formulierte Bonhoeffer die subjektive Nähe Gottes: "Es handelt sich doch in der Offenbarung nicht so sehr um die

46 E.Bethge, Biographie, S.57.
47 H.Pfeifer, Theologie und Biographie, S.23; dazu ausführlich a.a.O. S.22-35.
48 E.Bethge, Biographie, S.62; GSV I 367: „Damals war ich furchtbar allein..."
49 E.Bethge hat diesen Abschnitt in seiner Bonhoeffer Biographie mit der „Theologe" überschrieben. Was folgen wird ist der „Christ" und der „Zeitgenosse".
50 E.Bethge, Monographie, S.22.

Freiheit Gottes jenseits ihrer, d.h. um das ewige Beisichselbstbleiben... Gottes, sondern vielmehr um das Aussichheraustreten Gottes in der Offenbarung, um sein gegebenes Wort, um seinen Bund, in dem er sich selbst gebunden hat... Gott ist frei *nicht vom* Menschen, *sondern für* den Menschen"[51]. Schweitzer seinerseits sagt es so: Jesus "stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muss. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, ...wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist..."[52].

Es geht hier nicht darum, Schweitzer und Bonhoeffer so darzustellen, als seien sie deckungsgleich. Vielmehr lässt sich eine Tendenz erkennen, die sich bei beiden bemerkbar macht: ein Leben kann nur dann verantwortlich genannt werden, wenn Denken und Handeln aufs engste miteinander verbunden sind. In den beiden folgenden Kapiteln werden wir sehen, dass Bonhoeffer den Ansatz einer "Sanctorum Communio" in der Praxis zu konkretisieren versuchte. Die bekannte Formel seiner Dissertation "Christus als Gemeinde existierend" wandte er so an, dass die Kirche für die Menschen unter der nationalsozialistischen Bedrohung da sein müsse[53]. Schweitzer dagegen fand die ihm von Jesus gestellte Aufgabe in Afrika. Er löste sich vom Ort des isolierten Denkens, um seine Überzeugung tätig zu realisieren. Schweitzer wie auch Bonhoeffer sind in der Studienzeit auf das Problem von Denken und Handeln gestossen. Wenn wir ihre Lebens- und Denkwege überblicken, so scheint es, als seien sie in der akademischen Phase daran gewesen, eine "ethische Theorie" zu entwickeln, in der christliches Leben als Antwort aufgefasst wird, die dadurch zustande kommt, dass Denken und Tun in einer starken Interdependenz stehen[54] und nach Identität verlangen.

51 D.Bonhoeffer, Akt und Sein, S.67f.

52 GW III 887. In Bonhoeffers Dissertation (Sanctorum Communio, S.33) heisst es: „Wie ich aber Gottes <Ich> erst kenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den anderen Menschen." Bonhoeffers viertes Buch wird den Titel „Nachfolge" tragen.

53 D.Bonhoeffer, Sanctorum Communio, S.90-92. GS II: „Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde angehören." WEN 415: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist." Vgl. GS II 48.

54 Vgl. den instruktiven Aufsatz von H.-J.Abromeit, Die Beziehung zwischen Erkenntnis und Existenz bei Dietrich Bonhoeffer.

"Die Antwort des Jüngers ist nicht ein gesprochenes Bekenntnis des Glaubens an Jesus, sondern das gehorsame Tun."
Dietrich Bonhoeffer

1.3. Der Rückzug

"Krisenzeit und Jesusforschung" lautet der Titel einer Schrift, die sich mit der Geschichte der neutestamentlichen Forschungen seit Adolf von Harnack beschäftigt[55]. Krisenzeit und Jesusforschung bestimmten die Strassburger Jahre Albert Schweitzers und schlugen sich in seinen Büchern über die Kulturethik und die Leben-Jesu-Forschung nieder.

Es ist auffällig, wie er in seiner Autobiographie betont, dass er "in den *letzten Tagen* des Juli *1899*... promovierte" (I 144). Dies steht gleichsam als Bild für die Aussage: Ich bin "in eine Zeit des geistigen Niedergangs der Menschheit hineingeboren"[56]. In seiner kulturkritischen Schrift über den "Verfall und Wiederaufbau der Kultur" schildert er diese Situation in Einzelheiten. Es kennzeichnet die Krisenzeit, dass der einzelne Mensch nicht zu sich selber kommen kann und, sich verlierend, zu einem Teilchen der Masse wird. Er lebt ohne Selbstvertrauen, traut seiner Person nichts mehr zu, kennt keine überzeugende Wahrheit mehr und wird so zum Spielball der bestimmenden Mächte. Schweitzer scheut sich nicht von einer "geistige[n] Bankrotterklärung", von der "Abdankung der Kultur" und von "verblödeten Autoritäten" zu sprechen. Friedrich Nietzsches Kulturkritik dürfte ihn in diesem Sinn befruchtet haben[57].

55 Willy Bremi, Basel 1972. W.Bremi war ein Schüler A.Schweitzers.

56 Zum Folgenden siehe: GW I 228-233; II 23ff, 32ff, 117ff, 401.

57 B 328. Am 6.3.1903 schreibt er an Helene Bresslau, Die Jahre vor Lambarene, S.42: „Ich lese Nietzsche: <Jenseits von Gut und Böse> – diesen grossen, schönen Aufruf zum Leben, *Bejahung des Lebens*... In Nietzsche war etwas von dem Geist Christi; dies zu sagen ist ein Sakrileg. Gleichviel: es ist dennoch wahr... Aber ihm fehlte die Aktivität;... hätte er 20 Jahrhunderte früher gelebt, wäre er Paulus geworden - ".

Seine Betrachtungsweise der Gegenwart brachte Schweitzer in den völligen Gegensatz zu seiner Zeit. Er konnte keine geistigen Kräfte ausmachen, die fähig waren, dem Grundproblem des Lebens entgegenzutreten, dem "Weh, das um uns herum in der Welt herrscht" (I 299).

In diese Zeit um die Jahrhundertwende fielen aber auch das Gelöbnis, praktisch tätig zu werden (1896), und der Entschluss, nach Lambarene zu gehen (1904). Hier stellt sich die Frage nach dem Motiv für diesen Entschluss. Von den Freunden und Bekannten unverstanden und mit unzutreffenden Vermutungen missverstanden (I 98-104; 112), haftete ihm etwas Rätselhaftes an. Ähnliches hatte Schweitzer bereits erlebt, als er Freunden seine kulturkritischen Gedanken eröffnete, "die sie in der Regel nur als unterhaltende Paradoxie und interessanten Pessimismus zu bewerten vermochten... Daraufhin verschloss ich mich vollständig"[58]. So dürfte es kaum Zufall sein, dass die medizinische Dissertation sich mit der psychiatrischen Beurteilung Jesu befasste. Wohl setzt dieses Thema die Kenntnis der Leben-Jesu-Forschung voraus. Gleichzeitig wollte jedoch der Geführte (Schweitzer) sich und seinen Führer (Jesus)[59] von falschen Verdächtigungen befreien, was ihre seelische Gesundheit betraf.

Es ist fraglich, ob der Entschluss Schweitzers, seine Lehr-, Gelehrten- und Organistentätigkeit aufzugeben, so einzigartig dasteht, wie das – vor allem in populären Büchern – oft geschildert wird. Oskar Kraus listet zwar verschiedene Argumente auf, die für die Einzigartigkeit des Entschlusses sprechen[60]. So vor allem, dass die ethischen Emotionen eine solch unerhörte Willensentscheidung hervorrufen. Aber es gibt in der Kirchengeschichte eine lange Tradition von ähnlichen Entschlüssen, weshalb hier eher von einem exemplarischen Handeln gesprochen werden soll. Das Phänomen solcher Entschlüsse ist ausgeprägt im Bereich des frühen Mönch-

58 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1929, S.26. An H.Bresslau, 26.11.1903, Die Jahre vor Lambarene, S.50: „...die Leute um mich herum verstehen mich nicht mehr..."

59 „Er [Jesus] ist unser geistiger Führer" (B 340). „Ich verehre den Jesus von Nazareth des Evangeliums des Matthäus als meinen Führer im Leben.", zit. nach G.Franz (Hrsg.), Ein Briefwechsel über das Christentum zwischen Gustav Wynecken und Albert Schweitzer, in: Jahrbuch des Archivs der Deutschen Jugendbewegung Bd.3, Burg Ludwigstein 1971, S.86; auch in: Rbf.66 S.54.

60 O.Kraus, Charakterologie, S.294.

tums zu finden, wofür uns Benedikt von Nursia ein typisches Beispiel liefert.

Um das Jahr 480 geboren, wuchs er in einer Familie auf, die den vornehmen Bürgerkreisen angehörte[61]. In Rom studierte er wahrscheinlich Philosophie und Recht[62]. Der Niedergang des damaligen Rom, der innere Zerfall und der politische Ruin weckten in Benedikt Gegenkräfte. Er zog sich nach Enfide (Affile, 80 km südlich von Rom) zurück, wo er sich auf den kirchlichen Dienst vorbereitete[63]. Später ging er in die Einöde von Subiaco und gründete 529 schliesslich die Klostergemeinschaft auf dem Monte Cassino. Ich verstehe diesen Rückzug aus der Welt als ein Anders-sein-als-die-Welt, wie wir es bei Schweitzer antreffen werden. Es ist eine Art des Protestes gegen die Welt und – nach Schweitzer – gegen die kulturelle Situation, wenn dies auch erst aus heutiger Sicht so formuliert werden kann.

Am Ausgang des Mittelalters steht Franz von Assisi als zweites Beispiel da. Auch er verliess aus gefestigter sozialer Position heraus alles und wurde zum "Poverello"[64]. "Franzens Wille kommt, das werden wir konträr zur heute üblichen Leier vom positiven Denken sagen müssen, aus der Kraft einer radikalen Negation alles dessen, was uns bürgerliche Menschen funktionstüchtig macht", konstatiert Adolf Holl[65]. Diese Negation und Schweitzers Ausdruck, er stehe "in vollständigem Widerspruch" zum Geist seiner Zeit, stimmen in ihren Wurzeln überein[66].

In einer etwas anderen Weise, aber auch aus dem Gedanken des Anders-seins-als-die-Welt heraus, haben Graf Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760) die "Herrnhuterbrüderunität" und Johann Heinrich Wichern (1808-1881) das "Graue Haus" gegründet. Schweitzer waren die Herrnhuter insofern bekannt, als er ihnen die

61 Dialoge, I 2.c.1: „Liberiore genere... ortus."
62 Ph.Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens Bd.1, L.Räber (Hrsg.), Einsiedeln, Zürich 1947, S.19.
63 Dialoge, II Prol.
64 Giovanni von Ceprano, Die „Drei-Gefährten-Legende" (zwischen 1241 u. 1246) und Thomas von Celano (1247), Vom Leben des heiligen Franz nach seiner Bekehrung, in: Franz von Assisi, Legenden und Laude hrsg. u. übers. von Otto Karrer, Zürich 1975.
65 A.Holl, Der letzte Christ, Stuttgart 1979, S.97f.
66 Darauf hat Niko Katzanzakis, Die beiden Brüder [Franz v.Assisi u. A.Schweitzer], hingewiesen. Anders W.Picht, Schweitzer, S.206.

Erziehung seiner Tochter Rhena anvertraute[67]. Die "innere Mission", die auf Wichern zurückgeht, erwähnt er in der Predigt vom 15.6.1919 positiv und ruft dazu auf, die soziale Not durch Dienen zu mildern[68].

In unserem Jahrhundert sind es vor allem zwei Personen, die wie Schweitzer aus ihren Lebensumständen heraus ihre Professuren aufgegeben haben, um ganz in die praktische Arbeit zu gehen: Leonhard Ragaz (1868-1945)[69] und Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Mit letzterem werden wir uns noch ausführlicher beschäftigen.

Was hat nun Albert Schweitzer dazu bewogen, seine bisherige Existenz zu verlassen? Er selber schreibt wie immer, wenn es um persönliche Fragen geht, nicht detailliert darüber. Er erzählt von seinem Entschluss, mit dem 30. Altersjahr "einen Weg des unmittelbaren Dienens als Mensch [zu] betreten" (I 300). Nachdem er verschiedene Möglichkeiten im sozialen Bereich seiner Umgebung geprüft hatte, war es wieder die Intuition, die ihm den Weg wies: Im Heft der Pariser Mission las er die Klage Alfred Boegners, dass es der Mission an Leuten in Gabun fehle, "Menschen, die auf den Wink des Meisters einfach mit: Herr, ich mache mich auf den Weg, antworten"[70]. Schweitzer schliesst diese kürzeste, aber eindrückliche Darstellung mit dem prosaischen Hinweis: "Als ich mit dem Lesen fertig war, nahm ich ruhig meine Arbeit vor. Das Suchen hatte ein Ende." Schweitzer fasste dies als Fügung des Schicksals auf. Bereits die Abfassung seines umfangreichen Werkes über J.S.Bach kam ihm als ein schicksalhaftes Müssen vor (I 77). "Ich überliess es den Umständen, mich zu lenken" (I 99). "Wer sich vornimmt, Gutes zu wirken ..., muss auf das Schicksalhafte gefasst sein" (I 106). Darin spiegelt sich die tiefe Lebens-Frömmigkeit Schweitzers. Um diese Schicksalsbestimmung, hinter welcher der Ruf Jesu steht[71], zu erfül-

67 A.Schweitzer, B 322. H.Götting Schweitzer, S.20f. Brief Schweitzers vom 12.4.1957, im Archiv in Günsbach, an den Leiter der Brüdergemeine. Schweitzer verkauft ihm das Haus in Königsfeld/Schwarzwald und viel Land sehr günstig, weil er es damals von der Gemeine hat erwerben dürfen.

68 wswt S.123ff.

69 L.Ragaz, Warum ich meine Professur aufgegeben habe?

70 Journale des Mission Evangéliques, juin 1904, p.389-393.

71 GW I 104: „...meine Berufung auf die Gehorsamstat, die Jesu Gebot der Liebe von einem Menschen unter besonderen Umständen verlangen könne..." Schon 1902, am 24.12., schreibt er an Helene Bresslau, Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1919, S.33: „Aber dass er [Jesus] so mächtig ist, dass er vor uns

len, hat Schweitzer mehr gelitten als wir bisher wussten. Gustav Woytt hat den Weg minuziös untersucht, der dazu führte, dass sein Onkel sich der Pariser Mission anschloss[72].

Im Juli 1905 bot sich Albert Schweitzer als Missionar und nicht als Arzt an. Dagegen erhob sich gewaltiger Widerstand im Komitee der Gesellschaft; Schweitzers wissenschaftliche Werke waren nicht unbekannt geblieben. Sein Vorgesetzter an der Nicolai Kirche in Strassburg urteilte (5.1.1906): "Ich würde den Sieg dieser modernen Theologie als den Ruin unserer protestantischen Kirche betrachten." Auf Schweitzer bezogen schliesst er daraus: "Wenn es darum geht, den Leuten im Kongo die evangelischen Grundlagen beizubringen, von denen er mir spricht, so müsste er sich selber vorher gerettet und wiedergeboren fühlen durch den göttlichen Stifter des Evangeliums, unsern Herrn und Heiland Jesus Christus." Allerdings billigte er die Möglichkeit, die Schweitzer selbst in die Diskussion gebracht hatte, als Arzt ins Missionsgebiet zu gehen. Anlässlich des Gesprächs vom 11. Oktober 1905 in Paris eröffnete der Kandidat dem Leiter der Mission, dass er sich entschlossen habe, Medizin "rite" zu studieren und "nur als Arzt" zu kommen. Im Brief vom 21.10.1905 beschwichtigte er das Komitee: "Und wenn Sie sagen, die Mission sei aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen, so weiss ich, was eine Erweckung ist, denn ich fühle, dass Jesus mich erweckt hat, als ich in meine Wissenschaft [!] vertieft war, um mir zu sagen: Gehe dahin, wo ich dich brauche. Und ich will ihm folgen." Die Entscheidung zum Medizinstudium war also nicht freiwillig, sondern die wahrscheinlich einzige Möglichkeit,

hintritt und sagt: ich will dich, du musst.." Vgl. ebda, S.94: „Dank sei Dir, Bestimmung. Die anderen werden dich Gott, Vorsehung, Zufall nennen..." Da Jesus „in einzigartiger Weise mit Gottes Geist ausgerüstet" ist, (Reich Gottes und Christentum II, Nachlass Dossier 20, Nr.1, S.87, Abschrift im Archiv in Günsbach), so kann man hinter der Vokabel „Schicksal" im Grunde „Gott" vermuten.

72 Zum Folgenden siehe G.Woytt, A.Schweitzer und die Pariser Mission, S.144-221. Vgl. G.Woytt, Die Rückkehr Albert Schweitzers nach Lambarene 1924 und die Pariser Mission. Eben jetzt ist der wertvolle Briefwechsel zwischen Schweitzer und seiner Frau Helene erschienen, der auch seinen inneren Kampf erahnen lässt, ob er heiraten soll, seiner Frau ein unsicheres Leben zumutend, A.Schweitzer-H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912. Leider war es nicht mehr möglich, dieses Buch vor der Drucklegung dieser Studie ganz einzuarbeiten.

seinen Entschluss zu verwirklichen[73]. Am Tag bevor Schweitzer der Familie und den Freunden diesen Entschluss brieflich mitteilte, schrieb er an Helene Bresslau, dass er sein Medizinstudium sofort abbrechen werde, falls ihn die Mission schon früher als Missionar brauche[74]. Nur, weshalb hat er sich nicht bei einer anderen Missionsgesellschaft gemeldet, die ihn mit offenen Armen aufgenommen hätte? Es bleibt eine einzige Erklärung: für Schweitzer war es die reale Berufung durch seinen Herrn, Jesus; und das im Zusammenhang mit der Pariser Mission. Das Ziel stand von da an unverrückbar vor seinen Augen, selbst wenn er noch nicht einmal wusste, dass er ein eigenes Spital gründen würde. Wir treffen hier auf die Praxis dessen, was Schweitzer "Erlebnis" und "Mystik" nennt. Innig und persönlich hat Jesus auf sein Suchen geantwortet und ihm damit einen neuen Weg eröffnet. In seinem ersten Brief an die Mission vom Juli 1905 sagt er in pietistischen Formulierungen: "Ich bin immer einfacher, immer mehr Kind geworden und habe immer deutlicher erkannt, dass die einzige Wahrheit und das einzige Glück darin besteht, unserem Herrn Jesus Christus dort zu dienen, wo er uns braucht" (B 12f). Mystische Äusserungen sind in den Briefen an Helene Bresslau besonders häufig in jener Zeit. "Aber was wäre mein Leben ohne diesen grössten unter den Menschen?" Nachdem er an die Mission geschrieben hatte, erklärte er: "Ich gehe dorthin, um *mit* Jesus zu *sein*. Möge er mit mir machen, was er *will*, ich weiss, dass ich ihn *finden* werde." Wirklich: "Ihr alle kanntet in mir nur den kritischen Geist. Aber hinter diesem gab es noch einen anderen, ganz einfachen..." (Herbst 1905)[75]. Umso höher sind diese Äusserungen an die Pariser Mission zu werten. Wohl hat er sich bestimmt dem Stil der Mission angepasst, aber der Sache nach gibt es keinen Grund, an der Echtheit seiner Sätze zu zweifeln. Die mystische Erfahrung des Gerufenseins ist das Erlebnis dessen, was

73 Was diese Studium praktisch für ihn bedeutete, lesen wir in seinen Äusserungen: „Nun begann Jahre hindurch ein Ringen mit der Müdigkeit", denn seine sonstigen Verpflichtungen als Dozent, Organist, Stiftsleiter und Prediger behielt er am Anfang noch bei (I 122); „...die furchtbare Anstrengung des Medizinstudiums..." (I 122); „...war mir nicht leicht gefallen." „...die schwerste Müdigkeitskrise, deren ich mich in meinem Leben entsinne, durchgemacht hatte." (I 120); „Die drei Jahre, die hinter mir liegen, sind grausig." (Rbf.41 S.55).

74 A.Schweitzer-H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene, S.116.

75 G.Woytt, A.Schweitzer und die Pariser Mission, S.137.

er später (1930) in der "Mystik des Apostels Paulus" das "Sein in Christo" nennt.

Auf andere, doch mehr äussere Gründe, weshalb er an der Pariser Mission festgehalten hat, hat Robert Minder hingewiesen[76]. Zum einen war es die Familientradition. Vater Schweitzer hat in seinen Missionsgottesdiensten aus den Memoiren des liberalen Missionars Eugène Casalis vorgelesen (I 288). Dass nacheinander am Ogowe Missionare starben, die schmerzliche Lücken hinterliessen, unter anderen die aus dem Elsass stammende Valentine Erhard, ist ein weiterer Hinweis. Hinzu kommt noch ein politisches Motiv. Das brutale Vorgehen Deutschlands in Südwestafrika[77] war nicht geeignet, einen Mann für sich zu gewinnen, der meinte: "Die Pflicht von uns französischen Protestanten besteht vor allem darin, dem französischen Protestantismus anzugehören. Deutschland hat schon genug Protestanten."

Damit hat sich das Geheimnis um den Entschluss Schweitzers aber erst zu einem wenn auch bedeutenden Teil gelüftet. Neben den üblicherweise zusätzlich aufgezählten Motiven wie persönliche Betroffenheit, religiöses Pflichtgefühl, Sühne und eitle Selbstaufopferung[78], die man alle den Autobiographien entnehmen kann, muss man aus Bemerkungen Schweitzers und aus der Zeitgeschichte einiges zusammensetzen, damit sich das Bild vervollständigt. Ein Aspekt ist die Situation Schweitzers als Dozent und als Prediger. In Anbetracht der Atmosphäre im Studierzimmer seines Vaters bestimmte der Knabe, dass er "nie so ein studierender und schreibender Mensch" werden wolle (I 267). War das nicht mehr als eine kindliche Überlegung? Seine Bewerbung bei der Pariser Mission begründete er damit, dass immer klar war, "dass ich nicht für immer Privatdozent und Studienleiter des Stifts bleiben würde" (B 11). Dazu kam, dass er sich durch seine Publikationen eine beträchtliche Gegnerschaft in Theologie und Kirche zugezogen hatte. Mit dem Datum vom 17.6.1907 erhielt er einen Tadelbrief seines Vorgesetzten, Pfarrer Knittel, in dem es heisst: "Sie sind dabei, den Unterschied zwischen der christlichen Kanzel und dem philosophischen Katheder zu vergessen... Die Erlösungstheorie, die Sie gestern im

76 R.Minder, Warum Schweitzer.
77 Vgl. StPr S.53.
78 So z.B. L.Watzal, Entwicklung, S.71.

Gegensatz zu den Evangelien, zu den Aposteln, zu den Kirchenvätern, zu den Reformatoren aufstellten, hat mich geradezu entsetzt. Wohl sprechen Sie von der Hölle, die aber nur auf dieser Erde stattfindet, während nach dem Tode auch der Verworfenste hienieden gleich in das Reich des Lichts eintritt – die Liebe Gottes erheischt dies. Welche Folgerungen lassen sich an eine solche Behauptung knüpfen! Jedenfalls sind solche Behauptungen ganz pantheistischer Natur... Eine Predigt, wie Sie sie gestern hielten, würde ich (als geistlicher Inspektor bei anderen) missbilligen, und von meinem Vikar, er sei wer er wolle, glaube ich sie nicht dulden zu müssen, besonders wenn mein Gewissen mir sagt, dass sie keine gesunde Nahrung für meine Pfarrkinder sind"[79].

Auf eines der Komiteemitglieder machte Schweitzer den Eindruck eines Kranken, der unter grosser geistiger Müdigkeit litt. "Er schien starke Schmerzen zu haben. Meine Predigt mag dazu beigetragen haben, aber ich glaube der Zustand seines Gehirns war sehr daran schuld. Er stützte den Kopf auf die vor ihm stehende Bank, wie wenn er ihn nicht mehr tragen könne." Da Schweitzer auch von dieser Beurteilung abhängig war, wird er sich kaum verstellt haben[80]. Was hier Pfarrer Picard beobachtet hat, scheint sich mit einer resigniert klingenden Bemerkung Schweitzers zu treffen, die er kurz vor seiner ersten Ausreise nach Afrika ausgesprochen hat: "Meine Freunde haben keine Geduld mehr mit meinen Paradoxien. Es ist Zeit, dass ich gehe"[81]. Er redet aus eigenen

79 G.Woytt, Schweitzer und die Pariser Mission, S.141f. Schweitzer erwähnt einen Tadel nur kurz und in etwas anderem Zusammenhang, GW I 46f. In der beanstandeten Predigt vom 17.6.1907 sagte Schweitzer, im Archiv in Günsbach: „Werden alle Menschen selig oder nur ein Teil? Auf die Frage antwortet Jesus, antwortet Paulus, antworten die Kirchenväter, antwortet Luther, antwortet Zwingli, antwortet Calvin: nicht alle Menschen werden selig, sondern einige sind zum ewigen Leben bestimmt, andere zur ewigen Verdammnis. Wir aber antworten gegen alle diese Autorität: Nein, das ist unmöglich, das ist nicht Gottes Wille. Wenn Gott der Gott der Liebe ist, so kann keine menschliche Seele die je auf Erden weilte, und weilen wird, verloren sein..."

80 G.Woytt, A.Schweitzer und die Pariser Mission, S.209.

81 W.Picht, Schweitzer, S.167. Neben den von Picht genannten Paradoxien von „enthusiastischer Mystik und massivem common sense, von abenteuerndem Wagemut und bedächtiger Gediegenheit, von Eigenwilligkeit und Gehorsam", sehen wir viel stärker den Versuch der Komplementarität von Kirche und individueller Freiheit(2.1.), Denken und Mystik (2.3.), Denken und Tun (3.1), der Bewegung „aus-der-Welt-in-die-Welt". Siehe auch die Auflistung der Spannungen im Leben Schweitzers in 2.5.5.

Erfahrungen, wenn er im Vorwort zum "Abendmahlsproblem" schreibt: "Es ist merkwürdig: In der Theologie darf heutzutage einer fast alles sagen, was er will, wenn er es nur vornehm und geistreich mit einem eleganten Skeptizismus thut. Für den ehrlichen Menschen, der redet, weil sein Gewissen ihn zwingt, ist man aber unnachsichtig"[82]. Im Brief vom 10.6.1908 schreibt er an G.von Lüpke: "Nun sitzen wir hier, studieren Theologie, streiten uns nachher um die besten Pfarrstellen, schreiben dicke gelehrte Bücher, um gar Professor der Theologie zu werden ...und was draussen vorgeht, dort wo um die Ehre und den Namen Jesu gekämpft wird, liegt uns nicht an. Und ich sollte mein Leben [lang] nun weiter immer <kritische Entdeckungen> machen, um ein <berühmter> Theologe zu werden... Ich kann das nicht"[83]. "Schweitzer war sicher, dass durch Wissenschaft (Historie) keine Erziehung erfolgt"[84], ist die Ansicht von Bernd Otto. Und August Albers bemerkt in diesem Zusammenhang: "Die Bearbeitung der Ästhetik, Ethik und Theologie allein mit den Mitteln objektiver Wissenschaft erscheint also dem wahrhaft essentiellen Denker Schweitzer ungenügend, die Ausschaltung des Subjektiven ist ihm unerträglich"[85]. Das verdeutlicht die unmissverständliche Sprache Schweitzers gegenüber Romain Rolland: "La théologie protestante n'est qu'une affaire de théologiens, indifférente au rest des hommes. Ce sont les scribes du Temple, les plus braves gens du monde parfois, mais des scribes, des pédants, des hommes-livres. [J'] en ai le dégoût. [Je] ne peu[x] plus rester dans ce métier et ce milieu. ...la parole n'est rien; le christianisme ne peut vivre que d'action et d'exemple. Et ce n'est pas d'ici que le vrai combat se livre"[86]. Etwas moderater stellte er es

82 A.Schweitzer, Abendmahlsproblem, S.VII. In der Leben-Jesu-Forschung (GW III 734) heisst es folgerichtig: „Was vor allem nottut, ist, dass die Theologie eine klare Sprache redet: <Euere Rede sei Ja Ja, Nein Nein; was darüber ist, das ist vom Übel>."

83 Rbf.41 S.55.

84 B.Otto, Strukturwandlungen, in: Rbf.32 S.21.

85 In: H.W.Bähr, Begegnungen, S.174.

86 Zit. nach R.Minder, Le Rayonnement, p.85; auch in: R.Minder, Warum Schweitzer. Auf die Vorwürfe der Fakultät, Schweitzer treibe am Stift mit den Studenten „Examenspaukerei", reagiert dieser, Die Jahre vor Lambarene, S.92f. „...wieder einmal die Eifersucht der Fakultät..." Die theologische Fakultät in Strassburg war denn auch unflexibel genug und bewilligte dem „völlig vereinzelt dastehenden Fall", sein Gesuch um einen zweijährigen Urlaub für

rund fünfzig Jahre später Norman Cousins gegenüber dar: "Was sollte ich also tun? Sollte ich lehren, was ich gelernt hatte und jetzt nicht mehr glaubte? Wie konnte ich als Leiter des Seminars Verantwortung tragen, junge Menschen etwas zu lehren, was ich nicht glaubte? Aber konnte ich denn lehren, was ich glaubte? Wenn ich es täte – würde ich jenen, die mich gelehrt hatten, nicht Schmerz zufügen? Angesichts dieser zwei Fragen entschloss ich mich, keines von beiden zu tun. Ich entschied mich dafür, das Seminar zu verlassen. Statt des Versuchs, meine Ideen durchzusetzen, was heisse und schmerzliche Diskussionen kosten würde, beschloss ich, mein Leben zu einer Probe aufs Exempel zu machen. Ich wollte die Dinge, die ich glaubte, durch das Leben vertreten, das ich lebte, und durch die Dinge, die ich tat. Statt meinem Glauben an Gottes Dasein in jedem von uns Worte zu leihen, wollte ich versuchen, mein Leben und mein Werk für das sprechen zu lassen, was ich glaubte"[87]. Auf universitärer Seite urteilte man etwa so, wie Julius Wellhausen 1911 an W.Bauer schrieb: "Für einen Professor an der theologischen Facultät passt er natürlich nicht, noch weniger als weiland D.F.Strauss, der im Vergleich mit ihm der reine Philister war"[88]. Schweitzer wusste um seine Kritiker und verglich seine Situation mit ebenfalls Kritisierten. Über Ernest Renan sprach er voll Mitleid, weil dieser sich nicht im Einklang mit der Theologie befand, die er lehrte. "Das verursachte ihm viel Leid. Am Ende zerbrach er daran, weil er kein Ventil gefunden hatte, keinen Ausweg, um seine eigenen neuen Ideen lebendig zu machen"[89]. Damit spricht Schweitzer in der Rückschau selber an, weshalb er sich vom angebahnten akademischen Weg abwandte und einen neuen suchte. Gerade dort, wo er sich zeitlich am stärksten engagiert hatte, in der theologischen Wissenschaft, ist er immer mehr auf sperrende Widerstän-

sein Lambarene-Projekt nicht. Dokumentiert von G.Woytt, A.Schweitzer scheidet aus dem Lehrkörper der Strassburger Universität aus. Dies war nur der Schlusspunkt dessen, was Friedrich Meinecke, Strassburg, Freiburg, Berlin. Erinnerungen 1901-1919, Berlin 1949, S.25f von Schweitzer schreibt: „...ein Privatdozent der Theologie, der von seinen Ordinarien nicht gut behandelt wird, weil er etwas unruhigen Geistes ist."

87 N.Cousins, Lambarene, S.117. W.Kümmel, Schweitzer als Jesus- und Paulusforscher, S.5: „Das Echo nach dem erscheinen des Buches [Leben-Jesu-Forschung] war freilich alles andere als freundlich."

88 Brief vom 17.12.1911, zit. bei E.Grässer, Schweitzer-Bultmann, S.69.

89 Im Gespräch mit N.Cousins, Lambarene, S.121.

de gestossen. Es blieb ihm letztlich nur die Alternative, seine Ideen zu relativieren und anzupassen oder seinem Denken treu zu bleiben und dieses in der Praxis zu verifizieren.

In Bezug auf sein Predigeramt schreibt er an Hermann Kutter: "Nur sind unsere Naturen verschieden. Sie können es aussprechen und als Herold unter uns treten, und ich werde, weil ich innerlich sehr schwerfällig bin, immer schweigsamer. Ich besitze fast keinen Glauben an das <Wort> mehr. Nun suche ich meinen Weg schweigend, um vielleicht am Ende meines Lebens ein Wort zu finden, das das ausdrückt, was mir auszusprechen bestimmt ist... Ich verzweifle nicht an der Kirche, wie Sie glauben könnten, aber ich weiss nicht, wie ich ihr jetzt helfen könnte"[90]. Gegenüber Helene Bresslau meint er: Meine Predigten "waren <unvollkommene> Predigten insofern, als ich nicht bis ans Äusserste meines Denkens gegangen bin, denn man hätte mich nicht verstanden"[91].

Schweitzer übte dennoch massive Kritik am Zustand der Kirche und zwar öffentlich in den Predigten. Fritz Buri resümiert die Vorwürfe, in denen die Rede ist von "greisenhaft" und "Amtskirche", die "keine Kraft in der Gegenwart" besitze[92]. Wir können somit davon ausgehen, dass Schweitzer sich kaum mehr in der Lage sah, seinem nach Wahrhaftigkeit – ein Wort, das er liebte – strebenden Geist, in den Strassburger bzw. europäischen Verhältnissen zur Entfaltung zu bringen.

Schweitzer war liberal[93], aber nicht im reinen Sinn des damals herrschenden freisinnigen Kulturprotestantismus. Schweitzer

90 Brief vom 14.6.1908, in: Schweizerische Reformiertes Volksblatt 10/1981, S.6.

91 A.Schweitzer-H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene, S.52 (22.12.1903).

92 F.Buri, Predigten, S.233. Pfr. Knittel wollte Schweitzer als seinen Nachfolger an St.Nicolai vorschlagen, worauf dieser an H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene, S.93, 20.5.1905, schreibt: „O ja, das wäre genau das Richtige, um mich zugrunde zu richten! Sehen Sie mich als Kanonikus von St.Thomas, Mitglied der Stiftskommission... Ich ersticke." Ebda., S.68, 1.5.1904: „Ich will nicht zu den Schafen [Mt.25,33] und im Himmel treffe ich sicher eine ganze Gesellschaft, die ich nicht mag: St.Loyola, St.Hieronimus, und ein paar preussische Oberkirchenräte..."

93 A.Schweitzer an die Pariser Mission, in: G.Woytt, A.Schweitzer und die Pariser Mission, S.138: „Da ich zu liberal bin" für die Mission... Am 6.7.1942 an Boneficat Euler, im Archiv in Günsbach: „Der religiöse Liberalismus entspricht nicht dem Geist unserer Zeit. Aber dass er unzeitgemäss ist, will nicht heissen, dass er bedeutungslos geworden ist. Er ist ein Sauerteig, dessen das Christentum nicht entbehren kann." Vgl. A.Rössler, A.Schweitzer und das freie Christentum.

in irgendeine theologische Richtung drängen zu wollen, müsste heissen, seinen Geist zu etikettieren und seine Persönlichkeit zu normieren. Er selber tat zwar einiges dafür, dass man ihm das freisinnige Etikett anheftete[94], aber andererseits war er es, der in der neutestamentlichen Forschung zum Liquidator des freisinnigen Jesusbildes geworden war[95]. Man könne hier in Europa nicht als unabhängiger, vorbehaltloser liberaler Geist und als wahrer Christ sprechen, der konfessionelle Kleinlichkeiten ignoriere, hat er sich Romain Rolland gegenüber geäussert[96]. Diese Aussage ins Positive gewendet umreisst, wie er seine liberale Denkweise verstanden hat: frei von Dogmatismus und Bekenntnistum[97], frei von konfessionellen Streitigkeiten und polemischer Rechthaberei. Diese Haltung lässt uns begreifen, weshalb Schweitzer trotz allem nicht im Streit oder nach einem völligen Bruch aus Europa abreiste. Sein Leben weiter überblickend stellen wir fest, dass er sowohl der Wissenschaft als auch der Kirche treu geblieben ist.

In diesem Zusammenhang ist auf die Missionspredigt Schweitzers zum Missionsfest am 6.1.1905 zu verweisen. Darin heisst es: "Zuletzt ist die Mission nur eine *Sühne* für die Gewalttaten, die die dem Namen nach christlichen Nationen draussen bege-

94 C.H.Ratschow, Rbf.65 S.30; A.Albers, in: H.W.Bähr, Begegnung, S.275; M.Werner, Weltanschauungsproblem Schweitzer - Barth; ders., Schweitzer und das freie Christentum; A.Schweitzer, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 7/8/1985, S.4, Grussadresse an die Versammlung des Weltbundes für das freie Christentum. Der Idee des Kulturprotestantismus als solcher war er freundlich gesinnt und verteidigte sie etwa gegen Barth, in: Reich Gottes und Christentum II, Nachlass im Archiv in Günsbach, Abschrift S.359f.

95 Etwa darin, dass Jesus sich für den (kommenden) Messias gehalten habe (I 64) und dass er eine überirdische Persönlichkeit gewesen sei (V 326), womit „seine Verbürgerlichung und sentimentale Übermalung... in aller Harmlosigkeit ohne kritischen Aufwand" absurd wird (W.Picht, Schweitzer, S.60, vgl. die Bemerkung ebda. S.176, dass Jesus für Schweitzer in einem anderen Rang liege als die Persönlichkeit Goethes oder Bachs wie es dem aufgeklärten Liberalismus entsprochen hätte). Vgl. E.Grässer, Theologe, S.72-74.

96 O.Spear, Grundlinien, S.14; vgl. R.Minder, Rayonnement, p.85. In sozialistischer Terminologie hat H.Müller, Evang. Dogmatik im Überblick Bd.1, Berlin 1978, S.222, geurteilt: „Albert Schweitzer versuchte trotz der von ihm geteilten These von der Parusieenttäuschung die radikale Ethik Jesu durchzuhalten und verliess die ihr widersprechende bürgerlich konsolidierte, imperialistische Gesellschaft."

97 GW V 561: „Unter religiösem Gesichtspunkt ist das bedenklichste Merkmal unseres Zeitalters das Verschwinden aller liberaler Frömmigkeit; fast alles ist Bekenntnis und Dogmatismus."

hen"[98]. Er kritisierte die Kolonialstaaten. Diese seien nur auf ihren Vorteil bedacht und seien nicht "vielgerühmte Kulturstaaten..., sondern nur Raubstaaten"[99]. Mitte der 90er Jahre fiel das Wort Sühne in einer Vorlesung von Professor Lucius. "Da hörte ich zum ersten Mal diesen Gedanken der Sühne. Es war so merkwürdig", weil sich dieser Begriff aus der Dogmatik plötzlich so anschaulich zum Erfassen gab – "und von jenem Tag an verstand ich das Christentum besser und wusste, warum wir Mission treiben müssen"[100]. Unzweifelhaft bestärkte ihn dieser Sühnegedanken in seinem Entschluss, in Afrika tätig zu werden. Schweitzer geht somit über die Einmaligkeit der Sühneleistung Jesu hinaus. Er weitete die Sühnehandlung über die Zeit Jesu und unseren persönlichen Bereich aus, indem er eine Handlung *für* andere anstrebte. Er erkannte nicht allein die Schuld anderer, sondern war bereit zur Schuldübernahme[101]. Manifest wird dieses Für-andere auch am unscheinbaren Aufeinandertreffen zweier Daten. Am 14.9.1905 starb Savorgnan de Brazza, ein in den Augen Schweitzers friedlicher Kolonialisator, der aber 1897 den Interessen der Hochfinanz geopfert worden war. Am 3.Oktober fand die nationale Trauerfeier statt. Am 13.Oktober warf Schweitzer in Paris die Briefe ein, die Verwandte und Freunde über seinen Entschluss unterrichteten. Es ist möglich, dass die Ungerechtigkeiten den humanen Absichten de Brazzas gegenüber ihn in seiner Absicht noch bestärkten[102].

Indem wir diese vielschichtigen Motive überblicken, tritt deutlich das "Anders-Sein-als-die-Welt" hervor. Ich möchte es hier jedoch als ein "Aus-der-Welt-Treten" bezeichnen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass es so etwas wie einen eschatologischen Aspekt im Leben Schweitzers gibt. Dieser verdeutlicht sich im Gedanken des Reiches Gottes. Er wird noch ausführlich darge-

98 StPr S.53.
99 A.a.O. S.49.
100 A.a.O. S.54f.
101 Dieser Ausdruck (D.Bonhoeffer, Ethik, S.255ff) findet sich so bei Schweitzer nicht, aber wir sehen eine Übereinstimmung zu Bonhoeffer, siehe 3.4.2. Vgl. Bonhoeffers Ausdruck, WEN 415: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist."; Schöpfung und Fall, S.41f.
102 R.Minder, Warum Schweitzer. P.Koller, Todestrieb, S.110f, ist aus psychologischer Sicht der Auffassung, dass Schweitzer als Sohn das <Opfer> des <protestantischen Lebens> selbst [wird], indem er dieses selbst opfert; vgl. ebda., S.117.

stellt werden. Von Jesus schreibt Schweitzer, dass es Jesus – nach Matthäus – in der Hand gehabt habe, nach den vormessianischen Drangsalen, das Reich Gottes herbeizuführen. "Er braucht nicht mehr zu warten, er braucht nur noch zu handeln"[103]. Schweitzer war sich durchaus bewusst, dass er in Lambarene nur einen "Vorposten" dieses Reiches errichtete (B 32). Aber die Affinität zu Jesus ist unübersehbar. Dies bestätigt Elly Heuss-Knapp, die zu seinem Freundeskreis jener Jahre gehörte. Hinter dem Theologen, Philosophen und Arzt Schweitzer scheine das Bild des Jüngers durch, hinter dem Bild des Jüngers jedoch das des Meisters[104]. Die "Leben-Jesu-Forschung" gibt Auskunft darüber, dass Schweitzer in keiner Weise an einer spekulativen Christologie interessiert ist. An Jesus fasziniert ihn die Grösse der Persönlichkeit, was ihr Tun und Verkünden betrifft. Man könnte deshalb von einem Christentum der Nachfolge und des Beispiels sprechen.

Anders als Renan hat Schweitzer die Lösung für seine Person gefunden. Es ist gewiss nicht verfehlt, diesbezüglich einen Vergleich mit Franz Overbeck zu wagen. Auch er eckte mit seinem theologischen Denken von der geschichtlich ausgebliebenen Eschatologie und mit seiner Wahrheitsliebe an. Mit gut 60 Jahren war er bereits Emeritus, und es stimmt einen traurig zu lesen, wie er zu seinen Kollegen an der Fakultät stand: "Mindestens seitdem mein hiesiger Nachfolger im Amte seine hiesige Stellung angetreten hat, ...und ich in aller Form und thatsächlich als Lehrer der theologischen Facultät ersetzt bin, will ich im Verkehr mit hiesigen Theologen und insbesondere mit meinen früheren Collegen als Theologe aus der Reihe der Lebenden gestrichen sein"[105]. Schweitzer dagegen wurde, wie er sich ausdrückte, "aus der Wissenschaft und der Kunst in den Urwald hinausgetrieben"[106]. Der Gang in den Urwald, dieses Hinaustreten aus dem, was für ihn die Welt bedeutete, hatte einen erlösenden Charakter. Die auf der Ebene seines Denkens offensichtlich angestauten Spannungen lösten sich durch seine

103 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1926, S.282.

104 In: F.Buri, Freundesgabe, S.202; ähnlich E.Mitschischek, Motivation, S.101: „Wer Schweitzer sagt, muss auch Jesus sagen."

105 Zit. nach M.Stauffacher, Overbecks autobiographische Reflexionen, in: R.Brändle u. E.Stegemann (Hrsg.), Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, S.84; vgl. L.Wenzel, Anthologie, S.21.

106 Zit. nach O.Kraus, Charakterologie, S.291. Zu L.Ragaz' Demission als Professor siehe 3.5.1.

"Metamorphose zum Urwalddoktor." "Dieses Werk [Lambarene] wurde nicht zuletzt zur Erlösung für seinen Schöpfer"[107]. Aus der Distanz gesehen war es nicht einfach ein schier unmenschlicher Verzicht, sondern die Möglichkeit, die Kräfte, die sich in seiner Person seit der Kindheit gesammelt hatten, zu konzentrieren. Die Zeit der Wissenschaft und der Kunst war in keiner Weise verloren und unnütz gewesen. Aber die innere und äussere Situation gebot eine Weiterführung seines Lebens. Wie wir gesehen haben, nahm er diese wahr, indem er sein zur Zeit in Opposition stehendes Denken mit einer Handlung in die Tat umsetzte, die zu seiner Welt in einem Gegensatz stand. Es ist zutreffend, wenn Picht den Entschluss mit einer mönchischen Profess in Verbindung bringt[108]. Wir werden noch sehen, dass Lambarene ein dem Kloster verwandter Ort war. Es wäre jedoch falsch, Schweitzer deswegen für irgendeine Ideologie in Anspruch zu nehmen. Denn dieser Weg war völlig mit seiner Person verbunden: "Eine Verkettung von Umständen wies mir dann den Weg zu den Schlafkranken und Aussätzigen Afrikas" (I 300). Deshalb urteilt Minder mit Recht, dass für Schweitzer selbst "Lambarene nur *eine* unter den möglichen Verwirklichungen seines Leitgedankens der Ehrfurcht vor dem Leben [war]. Es bleibt zeitgebundener Ausdruck..."[109].

Der Entschluss, nach Lambarene zu gehen, hat seine Wurzeln in der Kindheit, bildet den Stamm in der Studienzeit und treibt Knospen, während er als Professor auf dem Katheder und als Pfarrer auf der Kanzel steht. Isoliert darf keiner dieser Lebensabschnitte gesehen werden. Denn Lambarene ist weder eine Phantasterei noch ein simples Asyl für einen in die Resignation Geflohenen[110]. Als Indiz dient die Tatsache, dass Schweitzer erst 1930 mit der "Mystik des Apostels Paulus" sein akademisches Werk, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, abgeschlossen hat. Das Buch über Paulus bildet die konsequente Fortsetzung und den eigentlichen Schluss der Untersuchung über die urchristliche Geschichte, die mit der Leben-Jesu-Forschung begonnen hat (IV 20). Es scheint, dass er sein theologisches Werk trotz allem universitären Unbill

107 W.Picht, Schweitzer, S.173; vgl. für das Folgende auch H.Groos, Schweitzer, S.809.
108 W.Picht, Schweitzer, S.175.
109 R.Minder, Warum Schweitzer. Vgl. 3.4.1., Der nicht-kasuistische Ansatz.
110 P.Koller, Todestrieb, S.129.

nicht als Fragment stehen lassen wollte. Ihm selber hat das, was er in der paulinische Mystik als das "Sein in Christo" bezeichnet, die Kraft zum Ausbruch aus Europa gegeben, aber auch das Fundament zu seiner praktischen Tätigkeit in Afrika.

Zusammenfassend kann folgendes festgehalten werden: Albert Schweitzer hatte schon früh den Eindruck, in einer Zeit zu leben, die den Anforderungen, die an sie gestellt sind, nicht gewachsen war. Er erlebte das auf der akademischen und kirchlichen – und wie wir weiter unten sehen werden, – auch auf der sozialen und kulturellen – Ebene. Schlüsse, die er aus den neutestamentlichen Forschungen zog, wurden ihm verübelt. Einer "Ausschaltung des Subjektiven" vermochte er nicht zu entsprechen. Persönlich im Suchen durch Jesu getroffen zu sein, gab ihm aber das Gefühl, recht zu haben, und verlieh ihm die Überzeugung, nach Afrika gehen zu müssen. Darin lag jedoch auch die Absicht, Denken und Handeln identisch werden zu lassen. Deshalb konnte der dogmatische Begriff der Suhnehandlung Jesu nicht mehr befriedigen, sondern musste erweitert werden auf die Forderung einer zeitgemässen Sühne für andere. Diese kann allerdings nicht zum Gesetz erhoben werden, weil sie auf einem an die Nachfolge Jesu gebundenen Entschluss beruht. Die Selbstopferung wurde für Schweitzer zu einer Erlösung vom zunehmenden Druck, dem sich sein Denken, sein Leben und seine Person ausgesetzt sahen.

"O Mensch, bewundere den Wal
und bilde dich selbst nach seinem Bilde!
Bleibe auch du warm mitten im Eis!
Lebe auch du mitten in dieser Welt,
ohne von dieser Welt sein."

Herman Melville, Moby Dick

1.4. Der Christ

Der Lebensabschnitt Dietrich Bonhoeffers, den Eberhard Bethge der des "Christen" nennt, begann mit etwas Unerwartetem. Obwohl dem jungen Theologen der akademische Weg offenstand, "begann ihn der Weg zur Kanzel mehr zu reizen als der zum Katheder. Bonhoeffer entschied sich für die kirchliche Ausbildung"[111]. Schweitzer seinerseits schildert seine Situation folgendermassen: "Theobald Ziegler legte mir nahe, mich in der philosophischen Fakultät als Privatdozent zu habilitieren. Ich entschloss mich aber für die theologische... Nun war mir das Predigen aber ein innerliches Bedürfnis" (I 44). Ein Jahr später bestand er die zweite theologische Prüfung. Es ist hier die Frage einzuschieben, ob der Weg zur Praxis die Folge war von zuviel "Kopftheologie" und zuwenig "Handtheologie"? Lagen Glauben und Handeln zu weit auseinander[112]?

In einer Predigt wirft Bonhoeffer die Frage auf: "Was sollen wir tun?" und er beantwortet sie gleich selber: "Wir wissen nicht, was wir tun sollen"[113]. Mitten im Krieg wird er dann das tun, "was andere nicht tun"[114]. Ein Predigtband mit ethischen Predigten Albert Schweitzers trägt nicht zufällig den Titel "Was sollen wir tun?"

111 E.Bethge, Monographie, S.28f.
112 E.Grässer in Bezug auf A.Schweitzer, Rbf.66, S.56.
113 Am 8.5.1932 zu 2.Chron. 20,12: „Wir wissen nicht, was wir tun sollen, sondern unsere Augen sehen nach dir." GS I 135.
114 E.Bethge, Wirkungen (ed. R.Mengus), S.64.

Er versucht darin, diese Frage zu beantworten, indem er von seinem Fund am Ogowe erzählt, dem Satz der "Ehrfurcht vor dem Leben".

Diese beiden Prediger haben in der Zwischenzeit etwas erlebt, das wiederum auf eine gemeinsame Tendenz hinweist. Der Dozent aus Strassburg hat den Ruf nach Lambarene vernommen; der Dozent aus Berlin befand sich mit 26 Jahren in einer Krise, die zutiefst auch mit der akademischen Situation zu tun hatte[115]. Im Rückblick schreibt er: "Ich stürzte mich in die Arbeit in sehr unchristlicher und undemütiger Weise. Ein wahnsinniger Ehrgeiz... machte mir das Leben schwer... Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel... Das war eine grosse Befreiung. Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss"[116]. Das universitäre Wirkungsfeld zu verlassen, empfand Bonhoeffer genau wie Schweitzer als einen Akt des Gehorsams und im weiteren als eine Vertiefung der Nachfolge Jesu Christi.

Schweitzer hat seine europäische Gelehrten- und Musikerexistenz aufgegeben und ist in den Urwald gezogen. 1920 hätte er noch einmal Gelegenheit gehabt, in den akademischen Lehrberuf zurückzukehren, was aber durch die Reise nach Schweden, wo er die Olaus-Petri-Vorlesungen hielt und Konzerte gab, hinfällig wurde. Er hatte genügend Mut und Finanzen gefunden, um ein zweites Mal in Lambarene anzufangen[117]. Er ging in die Abgeschiedenheit, wo er seine, ihn fortwährend bestimmende Formel fand: Ehrfurcht vor dem Leben.

Bonhoeffers Weg war, äusserlich geschen, ein ganz anderer und dennoch demjenigen Schweitzers verwandt. Dieser Weg führte ihn in die Bekennende Kirche, zu deren aufbauenden Kräften er gehörte[118]. Wegen seiner Entschlossenheit, die jedoch nicht mit Fanatismus zu verwechseln war[119], galt er als Extremist[120] und fühlte

115 E.Bethge, Biographie, S.247f.
116 GS VI 367f (Finkenwalde, 27.1.1936), vgl. Nachfolge S.35: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt."
117 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1929, S.32.
118 M.Geiger, National-Zeitung Basel, Nr.596, 1967.
119 T.R.Peters, Jenseits von, S.99.
120 J.Schwarz, Arkankirche, S.160.

sich isoliert. Eine Rundfunkrede, die er am 1.2.1933 über das Thema "Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation" hielt, wurde von der Zensur unterbrochen[121]. Am 5.8.1936 wurde ihm die Lehrbefugnis entzogen, nachdem zuvor das Predigerseminar in Finkenwalde, das er leitete, für illegal erklärt worden war (2.12.1935).

Bonhoeffers Situation wurde immer unhaltbarer. Als er sich gut drei Jahre nach seiner Habilitation entschloss, nach London auszuwandern, um dort die Stelle als Pfarrer der deutschen Kirchgemeinde zu versehen, begründete er diesen Schritt damit, dass "es wohl Zeit wäre, für eine Weile in die Wüste zu gehen...", weil "ich mich den Fragen und Ansprüchen, die an mich herantreten, einfach äusserlich nicht mehr gewachsen fühlte"[122]. Von seinen Studenten der Berliner Fakultät hat er sich mit den Worten verabschiedet: "Es gilt nun in der *Stille* auszuhalten und an allen Ecken des deutschen Trunkhauses den Feuerbrand der Wahrheit anzulegen"[123]. Und auch sein damals bester Freund, Hans Hildebrandt, stellte fest: "Mein Teil ist jetzt schweigen"[124]. Es klingt etwas von Schweitzers Aussage an: "Arzt wollte ich werden, um ohne irgendein Reden wirken zu können. Jahrelang hatte ich mich in Worten ausgegeben" (I 108).

Dass dieser Weggang als Flucht aufgefasst wurde, belegt Barths Aufforderung: "Kann ich Ihnen wahrlich nichts anderes zurufen als: <Schleunigst zurück auf Ihren Posten!> Was heisst hier <Abseitsgehen>..."[125]? In London verlebte Bonhoeffer nicht sehr ruhige Zeiten, denn unter seiner Leitung sagten sich die deutschen Gemeinden Londons von der "Deutschen Evangelischen Kirche" los. Er selber hatte sich von dieser Aushängekirche im Sinne nationalsozialistischen Gedankenguts innerlich längst getrennt. In seiner Predigt in Berlin am Kirchenwahlsonntag vom 23.7.1933 sagte

121 S.Leibholz-Bonhoeffer, vergangen, S.58f.

122 Brief an K.Barth, London, GS II 132.

123 W.Maechler berichtet das in: Bonhoeffer Gedenkheft (hrsg. von E.Bethge), 1947, S.26 (= E.Bethge, Biographie, S.377)

124 Brief vom 24.10.1933, in: E.Bethge, Biographie, S.378.

125 Brief an Bonhoeffer, Bonn, in: GS II 134; S.135 spricht Barth von einer „Privattragödie". Dazu S.Leibholz-Bonhoeffer, vergangen, S.59: „Barth hat es ihm verübelt, dass er nach London ging..." E.Feil, Weltverantwortung, S.521 interpretiert: „Bonhoeffer blieb mit seinen Forderungen 1932/33 erfolglos. Das veranlasste ihn, sich nach London zurückzuziehen."

er: "...es heisst Entscheidung, es heisst Scheidung der Geister"[126]. Dies führte ihn zu dem unmissverständlichen Satz: "Wer sich von der <Bekennenden Kirche> in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil"[127]. Tatsächlich war es jedoch nicht so, dass Dietrich Bonhoeffer innerhalb der Bekennenden Kirche sich durchzusetzen vermochte. Er befand sich in einer Aussenseiterposition, die einen schweren Stand bedeutete. Die Versicherung jener Barmer-Synode von 1934: Wir machen keine Politik![128], wandelten die Nationalsozialisten spürbar kaltblütiger in die Drohung um: Wehe, wenn ihr Politik macht! Bonhoeffer dagegen schrieb an seinen Schweizer Freund Erwin Sutz: "Es muss endlich mit der theolog. Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja doch alles nur Angst. Tut den Mund auf für die Stummen. Spr. 31,8"[129]. Zur Judenfrage äusserte sich die Bekennende Kirche nur dürftig. Nach der "Kristallnacht" vom 9.11.1938 brachte sie kein offizielles Wort mehr zustande[130]. Bonhoeffer ist diese Enttäuschung nie mehr losgeworden. Aus dem Gefängnis schreibt er ein Jahr vor seinem Tod: "Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein"[131]. 1931 hatte Schweitzer in ähnlichem Sinn prophetisch gesprochen: "Gegen die Erneuerung der Tortur lehnt sich das

126 GS IV 131.

127 „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft", Referat gehalten am 22.4.1936, als Aufsatz erschienen im Juni 1936 in der „Evangelischen Theologie" (= GS II 238). Vgl. GS II 71: „Wer einem solchen Bruch des Bekenntnisses seine Zustimmung gibt, schliesst sich damit selbst aus der Gemeinschaft der Kirche aus." Vgl. auch die Erklärung D.Bonhoeffers und M.Niemöllers vom 7.9.1933 anlässlich der General- und Nationalsynode, von der aus Bonhoeffer an H.L.Henriod-Genf telegraphierte, GS II 71: „... only teutonic Christians admitted to National Synod, Aryan paragraph now in action, please work out memorandum against this into press at once...".

128 Vgl. K.Barth „Die Kirche Jesu Christi", Theologische Existenz Heft 5, 1933, S.7f.

129 Brief an E.Sutz, London, 11.9.1934, GS I 42.

130 E.Bethge, Monographie, S.69f.

131 WEN 328; vgl. WEN 413. Vgl. K.Barth an H.Hesse, in: E.Bethge, Biographie, S.496; vgl. E.Bethge, Politik ohne Kirche, S.581: „Der immer schon unpolitische Protestant konnte unpolitisch bleiben, wenn es denn hiess: Kirche muss Kirche bleiben. Hier tauchte eine unheimliche Parallele von Bekennender Kirche und nationalsozialistischem Staat auf im Blick darauf, was der eine als Ziel erreichen wollte und was der andere zugestehen musste: nämlich Kirche ohne Politik und Politik ohne Kirche."

heutige Christentum nicht einmal in Worten, geschwiegen denn in der Tat auf... In einer Art neuer Verweltlichung passt es sich dem Geist der Zeit an"[132]. Im Ökumenischen Rat, als Jugendsekretär engagiert, verlangte Bonhoeffer unermüdlich, aber vergeblich, den Ausschluss der Reichskirchenregierung. Die Welt ausserhalb Deutschlands schien den innerdeutschen Kirchenkampf nicht in seiner vollen Bedeutung wahrzunehmen. 1937 legte Bonhoeffer seine Ämter in der ökumenischen Bewegung nieder[133].

Deshalb scheint die Anfrage, ein Predigerseminar der Bekennenden Kirche aufzubauen, dem Suchenden eine willkommene Möglichkeit geboten zu haben, sich aus der verfahrenen Situation lösen zu können und abseits der Welt eine Arbeit zu verrichten. Diese wird sich später als sehr wichtig erweisen. Im einsamen Finkenwalde lebte Bonhoeffer mit Pfarrkandidaten der "Evangelischen Kirche der Altpreussischen Union" in einem klosterähnlichen Rahmen[134]. Bereits aus England hatte er nach dem Besuch anglikanischer Klöster geschrieben: "Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen werden – was gerade alles drei auf der Universität nicht der Fall ist und unter den gegenwärtigen Möglichkeiten unmöglich ist"[135].

Hier treffen wir auf Parallelen zum Lebensgang Albert Schweitzers. Die Professur wird aufgegeben zugunsten eines dichteren Wirkens. Predigt statt Vorlesung kann die Umschreibung lauten. Von da aus führt der Weg jedoch weiter, nämlich zu einem Tun ausserhalb der bislang eigenen Welt. Es ist der Gang des Einsamen in die Einsamkeit, die ihn anzieht, in der er aber auch wieder zu sich selber findet. "Bonhoeffer hat hier [in Finkenwalde] zu sich selbst, hat Heimat gefunden"[136]. Für Schweitzer war Lambarene der Ort, von dem er sagte: "Ich bin glücklich, dass ich wieder nach Afrika abreise. Es ist höchste Zeit, dass ich wieder zu mir selbst

132 GW I 246. Vgl. GW I 245: „Heute ist es so, dass das Christentum sich ganz auf sich selber zurückgezogen hat..."
133 E.Bethge, Monographie, S. 56.
134 Detailliert beschrieben in: Regulae Benedicti Studia 10/11 (1981/82), Hildesheim, S. 140-159.
135 Brief an E.Sutz, London, GS I 42.
136 H.Pfeifer, Theologie und Biographie, S.71.

komme"[137]! Ohne Finkenwalde und die Erfahrung des bruderschaftlichen Lebens, ohne Lambarene mit der Erfahrung des namenlosen Leids inmitten einer unbändigen Natur, ist es fraglich, ob Bonhoeffer die Zeit in Tegel so fruchtbar hätte nützen können; ist es fraglich, ob Schweitzer seine "Ehrfurcht vor dem Leben" gefunden hätte und zur Entfaltung hätte bringen können. Und weiter: Hätte Bonhoeffer ohne diese Vorbereitung die Kraft gehabt, in einer bestimmten Situation sich dem Widerstand gegen Hitler anzuschliessen, – und ebenso: hätte Schweitzer nochmals alle Kraft zusammennehmen können, um die Probleme der Atomwaffen zu studieren und sich dann vehement dagegen auszusprechen? Ich möchte diese Frage verneinen, weil gerade die Beispiele von Schweitzer und Bonhoeffer zu zeigen vermögen, dass der neue Ort auch neue, weiterführende Kräfte zu wecken vermochte[138].

137 Zit. nach R.Schütz, Anekdoten, S.78.
138 Siehe dazu ausführlicher 2.4.1. und 2.4.2. (Schluss).

"...nicht nur die Opfer
unter dem Rad zu verbinden,
sondern dem Rad selbst
in die Speichen zu fallen."
Dietrich Bonhoeffer

1.5. Der Eingriff

Im Überblick stellt sich der Lebenslauf Albert Schweitzers in drei Teilen dar. Den ersten haben wir unter dem Titel "Der Anfang" betrachtet. Er reicht von der Kindheit bis zum Ende der Studienzeit der geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Der zweite beginnt mit dem Entschluss, nach Lambarene auszuziehen. Der dritte charakterisiert sich durch die Berühmtheit, zu der Schweitzer nach dem Krieg gelangt ist, vor allem seit seinem Besuch in Amerika 1949. In diese Zeit fallen die Appelle gegen die Atomwaffen, mit denen er die öffentliche Meinung beeinflussen wollte. Mit diesem dritten Lebensabschnitt wollen wir uns hier befassen.

An den Übergängen der Lebensabschnitte hat es Schweitzer jeweils mit einer Ausweitung zu tun. Mit dreissig Jahren durchstösst er die Grenzen seines wissenschaftlichen und künstlerischen Denkens. Bei der Verleihung des Goethepreises 1928 in Frankfurt schildert er dies an der Person von Johann Wolfgang von Goethe: Es fiel mir auf, "dass er sich keine geistige Beschäftigung denken konnte, ohne nebenhergehendes praktisches Tun" (V 472). Um das sechzigste Altersjahr hält er während drei Jahren Vorlesungen in Edinburgh. Er veröffentlicht "Die Weltanschauung der indischen Denker". Damit geht er über den europäischen Horizont hinaus. Er versucht, das Denken von den kulturellen Sonderheiten zu lösen, um auf das Menschenumfassende zu treffen – in seinem Fall die Ethik der Menschheit. Dies und sein Begriff der Ehrfurcht vor dem

Leben verunmöglichten es ihm, die weltweite Bedrohung durch die Atomwaffen als Vorteil für einen Erdteil oder eine Hemisphäre zu akzeptieren.

Wohl etwas spekulativ, aber dennoch interessant ist es, wenn wir uns Schweitzers Lebenslauf in einem Rhythmus von zehn Jahren vergegenwärtigen:

1875 Geburt in Kaysersberg
1885 Realschule in Münster; zum ersten Mal von zuhause fort
1895 Militärjahr; er findet die erste eigene, ihn bestimmende These
1905 Veröffentlichung des Bach-Buches; er teilt mit, dass er beabsichtige, als Arzt nach Afrika zu gehen
1915 Er findet den Begriff der "Ehrfurcht vor dem Leben"
1925 Sein Vater stirbt; die erste Helferin und der erste Arzt kommen nach Lambarene; Beginn mit dem Neubau des Spitals
1935 Vorlesungen in Edinburgh (1934-36); er veröffentlicht "Die Weltanschauung der indischen Denker"
1945 Kriegsende; Aussicht, wieder nach Europa ausreisen zu können
1954/55 Entgegennahme des Friedensnobelpreises; er baut mit dem Preisgeld das Lepradorf; er erhält die Insignien des Ordens "Pour le mérite" (Friedensklasse)
1965 Tod in Lambarene

Das bewegte Leben Albert Schweitzers zeigt im Überblick eine erstaunliche Regelmässigkeit. Die Lebenszeit lässt sich in Jahrzehnte einteilen, die jeweils durch eine entscheidende Veränderung geprägt sind.

Wenn in 1.3. die Ausreise nach Afrika als "Gang aus der Welt" bezeichnet wurde, so steht über diesem Teil hier: der "Gang in die Welt". In der guten biographischen Darstellung der Person Schweitzers von W.Picht wird dieses Faktum ausgeklammert. Ebensowenig geht H.Groos in seinem sonst so umfassenden Werk über Schweitzer darauf ein. Die populären Bücher über Schweitzer bleiben ohnehin zu stark beim Urwalddoktor stehen und nehmen den politischen Schweitzer kaum zur Kenntnis.

Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges schien bereits das Ende des Unternehmens Lambarene angekündigt. Schweitzer

und seine Frau wurden gefangengenommen und interniert (I 175ff). Krank und völlig mittellos kamen sie nach Monaten im Elsass an. Der Abschied von Lambarene schien endgültig zu sein. "Die Zukunft lag völlig im Dunkeln.., an eine Rückkehr nach Lambarene war nicht zu denken"[139]. In dieser Zeit grösster Niedergeschlagenheit und Aussichtslosigkeit finden wir wiederum das Thema der Bio-Graphie. Im Internierungslager begann neues Leben zu sprossen, und am 14.Januar, dem Geburtstag Schweitzers, kam die Tochter Rhena zur Welt.

Dank dem Engagement von Nathan Söderblom wurde es dennoch möglich, 1924 nochmals nach Afrika aufzubrechen. Sieben Jahre später schliesst Schweitzer seine Autobiographie mit der Feststellung, die abschliessend klingt: "Mein Haar beginnt zu ergrauen. Mein Körper fängt an, die Strapazen , die ich ihm zugemutet, und die Jahre zu spüren. Dankbar blicke ich auf die Zeit zurück, in der ich ohne mit meinen Kräften haushalten zu brauchen, rastlos körperliche und geistige Arbeit leisten durfte" (I 251). Schweitzer ist 56jährig; noch 34 Jahre wird sein Körper ihn tragen müssen. Vor allem stand noch ein grosser Einsatz bevor: der Kampf[140] gegen die Entwicklung und Produktion von Atomwaffen.

Nachweislich begann er von 1949 an, sich intensiv in diesen Problemkreis einzuarbeiten. Die in seiner Bibliothek zu diesem Thema vorhandenen Bücher belegen eindrücklich, wie umfassend und tiefgehend er sich informierte[141]. In der Folge näherte er sich bei verschiedenen Gelegenheiten dem Problem des Friedens mit Bezug auf die vorwärtsdrängende Aufrüstung. Der Titel seiner Rede als erster Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1951 lautete: "Menschlichkeit und Friede". Die Ansprache ist noch allgemein gehalten, so dass Theodor Heuss in seiner Laudatio die Haltung des Geehrten als "metapolitisch" bezeichnen konnte; Schweitzer sei "kein Politiker"[142]. Damit traf er die eigene Einschätzung des Preisträgers, sich niemals öffentlich in politische Angelegenheiten

139 G.Woytt, Rückführung, S.24.

140 A.Schweitzer in: N.Cousins, Correspondence, S.242: „...we, the fighters..." Ähnlich S.276, 285. An Pablo Casals schrieb er (B 268): „Sei ein guter David."

141 B.Winnubst, Friedensdenken, S.45-53, hat eine Liste veröffentlicht.

142 Th.Heuss, Friedenspreis, S.21.

einzumischen[143]. Allerdings verwirklichte sich Schweitzers Bemerkung, dass der Preis eine "Ermutigung" für die Arbeit an der Idee des Friedens sei[144], später in unerwarteter Weise.

Vorderhand blieb Schweitzer noch auf der metapolitischen Ebene, etwa im Artikel "Was der Menschheit zur Zeit am meisten not tut?", der in Stockholm gedruckt wurde[145]. Nur im persönlichen Kreis drehten sich seine Diskussionen klar um die Atombombe. Robert Jungk berichtet: "Fast jeder, der in den Jahren zwischen 1954 und 1957 mit Albert Schweitzer privat zusammentraf, wurde von ihm intensiv über die <Atomgefahr> ausgefragt"[146]. Als er 1954 von der englischen Zeitung "Daily Herold" zu den amerikanischen Bombentests befragt wurde, antwortete er: "Die Folgen der Wasserstoffbomben-Explosionen bilden ein höchst beängstigendes Problem"[147]. Noch fehlte aber der Satz, der ausdrücklich das Verbot solcher Waffen forderte. Die im gleichen Jahr gehaltene Nobelpreisrede befasste sich ebenfalls noch metapolitisch mit dem Problem des Friedens. Zwar wird auf die ungeheure Zerstörungsgewalt der neuen Bombenarten hingewiesen, aber immer noch in einem eher allgemein gehaltenen Referat[148].

Konkret änderte sich Schweitzers Haltung 1957 mit seinem ersten Appell, den Radio Oslo sendete. In einer für sein Vorgehen kennzeichnenden Art besteht die Rede hauptsächlich aus einer nüchternen, sachlichen und gemeinhin verständlichen Darstellung der Gefahren der Radioaktivität. Erst gegen Ende formuliert er das Ziel klar: "Wir sind also genötigt, jede Steigerung der bereits bestehenden Gefahr durch weiterhin stattfindende Erzeugung von radioaktiven Elementen durch Explosionen von Atombomben als ein Unglück für die Menschheit anzusehen, das unter allen Umständen verhindert werden muss" (V 576).

143 N.Cousins, Correspondence, S.150. Cousins an den amerikanischen Präsidenten: „Many years ago he decided that he would not involve himself in political affairs." Immerhin wurde der „Autonomist" Schweitzer (Woytt) aber von 1919-1921 polizeilich überwacht, G.Woytt, Schweitzers Rückkehr nach Lambarene 1924, S.195f.

144 A.Schweitzer, Friedenspreis, S.24.

145 Svenska Morgonbladet, geschrieben 1.2.1952, in: R.Brüllmann, Albert Schweitzer-Studien 2, S.108ff.

146 In: H.W.Bähr, Begegnungen, S.249.

147 In: G.Heipp, Es geht ums Leben, S.25f.

148 A.Schweitzer, Das Problem des Friedens, S.113ff.

Weshalb wollte der 82jährige aus dem Urwald an die Öffentlichkeit appellieren? Für ihn stand fest, dass die öffentliche Meinung nur sehr ungenügend, ja nur manipuliert[149] von den Tatsachen weiss, welche das Leben gefährden. Seine Aufgabe sah er somit darin, an die Öffentlichkeit zu appellieren, sie aufzuklären und sie gegen die herrschenden Zustände zu mobilisieren[150]. Dazu fühlte er sich verpflichtet kraft seiner Autorität: "Mein Alter und die Sympathie, die mir die von mir vertretene Idee der Ehrfurcht vor dem Leben eingetragen hat, lassen mich erhoffen, dass meine Mahnung mit dazu beitragen kann, der Einsicht, die not tut, den Weg zu bereiten" (V 565). 1958 folgten weitere drei Appelle über Radio Oslo, die den Widerstand gegen die Atomwaffen immer deutlicher ausdrückten, unter der Gesamtüberschrift: "Friede oder Atomkrieg" (V 578ff). In den Jahren bis zu seinem Tod hat er seinen Namen unter verschiedene Manifeste gesetzt, Briefe an politische Persönlichkeiten geschrieben und Artikel veröffentlicht[151].

Wie bei seinem Kampf mit der Pariser Mission, kennen wir nur Bruchstücke vom Ringen Schweitzers um die Entscheidung, ob er an die Öffentlichkeit appellieren solle. Was hat ihn dazu gebracht, es zu tun? Das Kapitel 2.6. weiter unten wird ausführlich darauf eingehen. Hier kann aber Folgendes bereits festgehalten werden: Max Born scheint 1929 mit Schweitzer anlässlich eines Besuches im Schwarzwald über die politische Lage im damaligen Deutschland gesprochen zu haben. Vier Jahre später schrieb er ihm nach Lambarene "und bat Schweitzer, nach Europa zurückzukehren und zu versuchen, die zivilisierte Welt gegen diese [nationalso-

149 A.Schweitzer in: N.Cousins, Correspondence, S.198: „I wonder if American scolars and physicians can accede it without protesting against an American representative who professes such a false opinion in the name of America..." Gemeint war Henry Cabot Lodge, der behauptete, „that the nuclear explosions do not present a grave danger." A.a.O. S.227f: „They [the people] know they are kept in ingnorance in regard to the radioactive dangers but they accept this because the press - which should discuss these questions - has failed to bring them up." In GW V 579 sagt Schweitzer: „Seitdem [1957] bestreiten sie [Amerika und England] in einer zähen Propaganda, dass die Gefahr der dadurch produzierten Radioaktivität so gross sei, dass sie zu einem Verzicht auf weitere Versuche nötige."

150 „My role is to make appeals to enlighten public opinion in all countries as to the situation in which we find ourselves and to explain what must be done to avoid war and to achieve peace.", zit. bei N.Cousins, Correspondence, S.274.

151 Siehe bei B.Winnubst, Friedensdenken, S.54ff.

zialistische] Barbarei aufzurufen", und dass er "Schweitzer als [Fritjof Nansens] Nachfolger betrachtete". Doch Schweitzers Antwort war für Born enttäuschend. "Er hielt die Lage in Deutschland für hoffnungslos und fühlte sich ausserstande, seine afrikanischen Patienten zu verlassen"[152]. In diesem Brief vom 2.Juli 1933 schrieb Born ihm: "Ich möchte nur dem Gefühl Ausdruck geben, dass hier im Zentrum der europäischen <Zivilisation> eine Lage entstanden ist, die einen Mann von ihrem Schlage braucht. Sie sind der Mann, auf den das Weltgewissen hört!... Ich glaube, dass im Augenblick hier Ihrer eine wichtigere Aufgabe wartet als in Afrika"[153]. Tatsächlich nimmt Schweitzer später indirekt Bezug auf diese Situation. Die englische Ausgabe von R.Hochhuths Theaterstück "Der Stellvertreter" enthält Auszüge aus einem Brief Schweitzers vom 30.6.1963 an den Rowohlt Verlag. Darin heisst es: "Ich habe das Versagen, das damals stattfand, lebhaft miterlebt und finde, dass wir uns mit diesem grossen Problem des Ablaufs der Geschichte beschäftigen müssen. Wir sind uns dies schuldig, weil wir damals alle mitschuldig wurden, durch Versagen. Versagt hat ja nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die protestantische... indem sie das furchtbare, inhumane Geschehen der Judenverfolgung einfach hinnahm. Wir lebten ja damals in einer Zeit der Humanitätslosigkeit der Kultur, die mit Friedrich Nietzsche schon gegen Ende des vorherigen Jahrhunderts eingesetzt hatte. Auch die Philosophie, das freie Denken, hat versagt"[154]. Im Gespräch mit P.Dominique Pire stellte er 1959 fest: "Nous devrions tous avoir des cendres sur la tête pour ce qui est arrivé pendant la deuxième guerre. Nous sommes tous inhumains: l'un de cette façon, l'autre d'une autre"[155]. Während der Nobelpreisrede hatte Schweitzer er-

152 M.Born, Mein Leben, S.329f. 1934 oder 1935 sagte Schweitzer in einer Predigt, zit. nach J.Siefert, Lambarene, S.147: „Alle Leute haben erneut Furcht vor dem Krieg, der kommen kann." A.a.O. S.164 (Brief vom 12.1.1938): „Wie schwer ist es, in dieser furchtbaren, wahnsinnigen Welt zu leben, wo sich die Propaganda auf den Thron der Wahrheit gesetzt hat. Man weiss oft nicht mehr, woher die Kraft und den Mut zum Leben zu nehmen." J.Feschotte, Genie, S.65: „In das <totalitäre> Deutschland zu gehen, lehnte er konsequent ab." Vgl. die Anekdote, Th.Heuss, Laudatio, S.21: als Antwort auf Goebbels „mit deutschem Gruss" soll Schweitzer geantwortet haben: „mit zentralafrikanischem Gruss."

153 Brief im Archiv in Günsbach.

154 Brief im Archiv des Rowohlt Verlags.

155 D.Pire, Vivre ou mourir ensemble, S.414, zit. bei B.Winnubst, Friedensdenken, S.37.

klärt, wir hätten es "geschehen lassen, dass in den Kriegen Menschen in Menge... vernichtet wurden, dass durch Atombomben ganze Städte mit ihren Bewohnern zu nichts wurden... Indem wir uns so ohne weiteres in dieses Schicksal ergeben, machen wir uns der Unmenschlichkeit schuldig"[156]. Darin müssen wir einen der Gründe sehen, weshalb er den Kampf gegen die Atomrüstung aufnahm. Es ist eine Art Sühne für Unterlassenes, wie der Gang nach Afrika Sühne für die Greueltaten der Europäer war.

Mit dem Eingreifen in öffentliches Geschehen war aber auch seine gesamte Existenz als Urwaldarzt in Lambarene in Frage gestellt. Kurz vor seinem Tod machte Albert Einstein Schweitzer den verhaltenen Vorwurf, er sei aus der Welt geflüchtet[157]. Stärker noch störte sich Carl Gustav Jung daran, dass Schweitzer im Urwald zurückgezogen lebte: "Was tut aber ein Albert Schweitzer in Lambarene? Persönlichkeiten wie er wären in Europa viel dringender benötigt"[158]. Gegenüber diesem Unverständnis für seinen Platz ausserhalb der Zentren und damit auch für seinen Gang "aus-der-Welt" rechtfertigte sich der Angesprochene seinerseits: "Ich habe mein Leben lang sorgsam vermieden, öffentliche Erklärungen über allgemeine Angelegenheiten abzugeben... Nicht etwa, weil ich kein Interesse für Politik oder Weltaffären hätte... Aber ich hatte immer das Empfinden, meine Verbindung mit der *äusseren* Welt müsse aus meiner Arbeit *heraus*wachsen, oder *aus* meinen Gedanken über Philosophie, Theologie oder Musik." Deshalb wollte er sich von keiner wie auch immer gelagerten Gruppe einspannen lassen: "mich nie in etwas einzumischen, was auch nur entfernt mit politischen Fragen verknüpft ist"[159]. Es hat den unermüdlichen Gesprächspartner Norman Cousins, amerikanischer Publizist und Arzt, gebraucht, dass sich Schweitzer 1957 zu den Appellen bereitgefunden hat. Dieses Ringen um eine öffentliche Stellungnahme ist in Briefen und im Bericht von Cousins festgehalten[160]. Nicht zu unterschätzen, sondern hervorzuheben ist der Einfluss, den Helene Bresslau auf ihren Mann ausgeübt hat. Viel mehr als wir ahnen, war sie Gesprächspartnerin ihres Mannes. Sie reiste – ihr letzter Ab-

156 A.Schweitzer, Das Problem des Friedens, S.120.
157 In: F.Buri, Freundesgabe, S.232.
158 C.G.Jung, Ein moderner Mythos, Zürich, Stuttgart 1958, S.106.
159 In: N.Cousins, Lambarene, S.97, 105.
160 N.Cousins, Correspondence, S.165ff; ders., Lambarene, S.94ff.

schied – erst von Lambarene nach Europa zurück, als sie sicher war, dass Schweitzer die Scheu vor dem Eingriff in die Welt verloren hatte[161].

Letztlich aber war es der persönliche Entschluss des 85jährigen, den Schritt mitten in die Welt hinein zu tun. An Amerikas Verteidigungsminister Robert McNamara schrieb er: "Ich kann nicht anders"[162]. Dieser Satz lässt sich interpretieren durch denjenigen in der Predigt von 1919: "Ich kann nicht anders als Ehrfurcht haben vor allem, was Leben heisst, ich kann nicht anders als mitempfinden mit allem, was Leben heisst: Das ist der Anfang und das Fundament aller Sittlichkeit"[163]. Damit ist der für Schweitzer überzeugendste Punkt zugunsten eines Kampfes für den Frieden aufgeführt, das rechte ethische Verhalten.

Es ist Robert Minder zuzustimmen, dass es sich hier nicht um einen Bruch im Leben Schweitzers handelt, vielmehr erschienen jetzt "Aufrufe, Manifeste, Appelle... als eine notwendig gewordene Form des unmittelbaren Dienens am Anderen"[164]. Der von Menschen herbeigeführte Tod und die Vernichtung des Lebens widersprachen dem Begriff der Ehrfurcht vor dem Leben, die das Leben trotz seiner Rätselhaftigkeit sinnvoll gestalten will.

Diese Friedensappelle waren jedoch keineswegs die ersten Appelle Schweitzers. Bereits die Predigten über ethische Probleme im ersten Halbjahr 1919 haben oft appellativen Charakter. Schweitzer richtete sich an das Verständnis, an das Gewissen, an den Willen und an die Vernunft der Zuhörer, die den sittlichen Appell in ihrem Leben individuell verwirklichen sollten[165]. Sein Schüler Fritz Buri verschärft noch: "Predigt besteht dann in nichts anderem als in sachlicher Information und in Appell und in Anleitung zur kritischen Besinnung zur Ermöglichung einer eigenen Stellungnah-

161 R.Jungk, Der Menschenfreund, S.385f. Wie sehr Schweitzer sein Werk auch seiner Frau Helene zu verdanken hat, wird aus ihrem Briefwechsel 1902-1912, Die Jahre vor Lambarene, ersichtlich.

162 Offener Brief vom Herbst 1962, zit. bei B.Winnubst, Friedensdenken, S.43.

163 StPr S.124. Das fordert von uns: „s'Maul aufmachen sollen wir. Der Welt die Wahrheit sagen," zu F.Buri, in: ders., Wahrheit, S.10.

164 In: H.Baur, Gespräche '67, S.57.

165 StPr S.121: Aus Ehrfurcht zu Gott sollen wir „uns zu helfendem Miterleben zwingen." Vgl. wswt: 12 Predigten über ethische Probleme; B.Otto, Friedenspolitik, S.101f, Anmk.180, K.Jaspers Ausspruch vom „appellierenden Charakter seiner Art des Philosophierens."; E.Grässer, Theologe, S.221.

me"[166]. Die in "Was sollen wir tun?" gesammelten, vortragsartigen Predigten Schweitzers veranschaulichen diese Forderung.

Schweitzers öffentliches Auftreten fällt in den Lebensabschnitt seines grossen Ruhmes, der für ihn auch belastend war[167]. Der Tod von Albert Einstein barg für Schweitzer die Verpflichtung, dessen Auftreten für den Frieden weiterzuführen. Einstein hatte ihm geschrieben: "Man sieht, dass Ihr stilles Vorbild eine tiefe Wirkung auslöst"[168]. In einem Brief, datiert am 2.April 1955, stellte er ihn dar als einen Mann, der "irgendwie einen weltweiten Einfluss" habe[169]. Schweitzer selbst gab kund: "Von jeher habe ich mit dem Ansehen und Vertrauen, das ich in der Welt besitze, der Sache des Friedens dienen wollen. In diesem Bemühen bin ich durch zwei Geschehnisse bestärkt worden. Das Eine ist der Tod Einsteins. Er hatte in den letzten Jahren seines Daseins versucht, die Menschheit über die Gefahr, in der sie sich im Atomzeitalter befindet, aufzuklären. Nach seinem Tod wollte ich, wie auch andere es sich vornahmen, dieses Aufklären weiterführen. Ich empfand dies, wie auch die anderen, als Freundespflicht über das Grab hinaus. Das andere Ereignis ist, dass ich den Friedens-Nobelpreis erhielt. Ich wollte mich dieser grossen Ehrung durch Wirken für den Frieden und Bannung der Atomgefahr würdig erweisen"[170].

Albert Schweitzer hat dieses Engagement viel gekostet. Er hatte es nicht gesucht, sondern es kam aus der Situation auf ihn zu. Man "muss auf das Schicksalhafte gefasst sein" (I 106). Zuerst musste er sich mit grosser Anstrengung tief in die Materie einarbeiten, was ihm nach eigenen Angaben "täglich zwei bis drei Stunden Arbeit" kostete (B 288). Daneben verlor Schweitzer aber auch Freunde, die ihm nicht mehr folgen konnten[171]. Anhänger wandten sich von ihm ab und verdächtigten ihn, mit dem Kommunismus zu paktieren[172]. Schweitzer wurde für viele zum Ärgernis, weil er die

166 F.Buri, Dogmatik im Dialog II, S.92.

167 H.Steffahn, Schweitzer, S.10; R.Jungk, Der Mensch, S.5f; H.Baur, Schweitzers Persönlichkeit, S.228f: L.Wenzel, Anthologie, S.17; J.Feschotte, Genie, S.29.

168 Brief vom 6.12.1954, im Archiv in Günsbach.

169 Einstein an Lionel Ettlinger, im Archiv in Günsbach.

170 Brief vom 15.1.1960 an G.Jahn und K.Fostervoll, im Archiv in Günsbach; ähnlich am 7.7.1958 an Baron Ant. Allard, im Archiv in Günsbach.

171 H.J.Schultz, ich habe versucht, S.127ff.

172 H.Steffahn, folge nach, S.166; R.Jungk, Der Menschenfreund, S.379; A.Schweitzer an H.Spiegelberg, 17.7.1961: „...als Communist gebrandmarkt", im Archiv in Günsbach.

Spielregeln verletzt hatte. Er war der "Spielverderber" jener, die "mit der Atombombe spielen" und nicht gestört werden wollten und die deshalb seine Integrität anzweifelten[173]. Man schätzte an ihm das Beispiel des tätigen und helfenden Individuums, aber man nahm diesem übel, dass es zu Entschlüssen kam, die man nicht mehr als singuläres Kuriosum abtun konnte.

Dabei hätte man doch wissen können, dass sich Schweitzer noch nie wirklich regelkonform verhalten hatte. Er wehrte sich gegen das liberale Jesusbild. Er half alte Orgeln zu retten. Seine Fahrt nach Lambarene weckte Kopfschütteln. Der Spitalbetrieb entsprach so gar nicht den europäischen Vorstellungen. Auch äusserlich passte der Mann, der noch in den sechziger Jahren Stehkragen und Gehrock trug, nicht ins übliche Bild. Den rebellischen Zug, den wir oben ausgemacht haben, hat Schweitzer wie alles in seinem Leben bis ans Lebensende nicht verlassen. Ein "Mann der individuellen Tat" (I 105) hat er sich genannt. Das ist die vornehme Art darzustellen, was Hans Jürgen Schultz provozierend ausdrückt: Schweitzer war nicht ein "Hollywoodheiliger", sondern "ein Provokateur ersten Ranges." Jungk bezeichnet ihn als "Rebell", Buri redet vom "ausgreifenden Charakter der Wahrheit Albert Schweitzers", und Groos stellt nüchtern fest: "Er ist... in der Richtung seines Denkens und letztlich in seiner voluntaristischen, zu radikalen Alternativen und Entscheidungen drängenden Geistesart begründet, die immer aufs Ganze geht und von vornherein zum Extrem neigt"[174]. Dieser "Eiferer" (I 69, 31, 45, 60, 118) hat sich "ganz ausgegeben". Den letzten Ausdruck verwendet Schweitzer gerne. Ob es sich um Predigten handelt (I 46), um das Glück jener, die sich "voll ausgeben" können (I 106), oder um Worte (I 108), so kannte er keine Halbheiten und kein Lausein. Schweitzer konnte tatsächlich nicht anders. Er brach aus einem für ihn zu engen Europa aus, aber nur um finden und verwirklichen zu können, was er in sich angelegt fühlte. Ist Schweitzers Weg mit dem des Propheten Jona zu verglei-

173 An H.Spiegelberg, 17.7.1961. Siehe: H.Steffahn, Schweitzer, S.125; ders., folge nach, S.165; F.Buri, Wahrheit, S.43.

174 H.J.Schultz, ich habe versucht, S.119; R.Jungk, Schweitzer, S.991; F.Buri, Wahrheit, S.43; H.Groos, Schweitzer, S.663. Schweitzer scheut sich nicht, von gewissen Juristen seiner Zeit als „verblödete Autoritäten" (II 401) zu schreiben und ebenso gewisse Machthaber als „verblödete Staatsoberhäupter" zu titulieren (Brief an H.Spiegelberg, 17.7.1961, im Archiv in Günsbach).

chen, "der im Walfischbauch versteckt war, um später hervorzukommen und zu predigen"[175]? Immerhin äusserte Schweitzer gegenüber seiner Tochter: "Nirgendwo sonst in der Welt hätte ich die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben finden können" als in der Abgeschiedenheit am Ogowe[176]. Auch sein Einsatz für eine friedliche Lösung des Problems atomarer Bedrohung hatte seinen Nährboden im Urwald[177]. Der Rückzug war Vorbereitung für den Eingriff gewesen.

175 E.Heuss, Münsterturm, S.103.
176 Zit. nach O.Spear, Grundlinien, S.53.
177 B.Winnubst, Friedensdenken, S.2.

"Es wird ja viel zu viel geschwiegen...
Mit diesem Schweigen hängt es zusammen,
dass wir den Horizont auf die Erde richten
müssen und nicht in den beschränkten Kreis
der Mächte, die sich hier vereinigen."
Karl Jaspers

1.6. Der Zeitgenosse

In einem engagierten Leben ist jede Zeitspanne Vorbereitung auf das unbekannte Kommende. Gleichzeitig ist damit ein Entwicklungsprozess verbunden, der im günstigen Fall zu einer Reifung führt. Eberhard Bethge überschreibt den Abschnitt über die letzten Jahre im Leben Dietrich Bonhoeffers mit "Zeitgenosse". Denn mit seinen Aktivitäten im Widerstand gegen Hitler hat Bonhoeffer das Hauptgewicht seiner Kräfte auf den aktuell notwendigen Kampf gelegt. Dies wäre jedoch nicht in dieser Art denkbar gewesen ohne den "Theologen" und den "Christen", der sich bis zuletzt auch von diesen Perspektiven her Rechenschaft über sein Tun gegeben hat. Die Darstellung eines Lebens in Phasen darf uns nicht dazu verführen, diese voneinander abzutrennen oder sie gar gegeneinander auszuspielen. Bethges Dreischritt müssen wir deshalb so interpretieren, dass die Stadien im Leben Bonhoeffers "nicht als ein getrenntes Hintereinander, eine chronologische Folge zu verstehen [sind], nicht als ob Dietrich den Christen hinter sich gelassen habe als er <Zeitgenosse> wurde, sondern in dem Sinne, in dem jede weitere Lebensstufe die vorhergehende in sich aufgenommen hat"[178].

178 S.Leibholz-Bonhoeffer, vergangen, S.63. Diesen Dreischritt hat E.Bethge in Mündige Welt I, S.7ff dargestellt: 1. Periode der akademischen Lehrtätigkeit, 2. Periode des Kirchenkampfes, 3. Periode des Veröffentlichungsverbotes durch die Reichsschrifttumskammer. J.von Soosten, Die theologischen Anfänge D.Bonhoeffers, weist nach, dass Bonhoeffers Lebensthemen sich schon während des Studiums bemerkbar machten.

Die Titel seiner Bücher verraten Bonhoeffers Gang. An der Universität trugen sie abstrakte Titel wie: "Sanctorum Communio" und "Akt und Sein". Von der Finkenwaldener Zeit des Schweigens erschien nur das Büchlein "Gemeinsames Leben", während das zuletzt Geschriebene unter dem Titel "Widerstand und Ergebung" veröffentlicht wurde.

Interessant ist Bonhoeffers eigene Feststellung: Ich "stehe ganz unter dem Eindruck, dass mein Leben – so merkwürdig das klingt – völlig geradlinig und ungebrochen verlaufen ist"[179].

Wie bereits sein Bruder Klaus und sein Schwager Hans von Dohnanyi hat Bonhoeffer sich der Widerstandsbewegung um Admiral Canaris und General Oster angeschlossen. Die Tradition von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, die Möglichkeit 1939, sich ins sichere Amerika abzusetzen[180], sowie seine zum Pazifismus neigende Haltung an der ökumenischen Jugendkonferenz in Fanö sprachen jedoch nicht zwingend für eine konspirative Tätigkeit. "Eine der schwierigsten Entscheidungen, die Bonhoeffer in seinem Leben zu treffen hatte, war die für den aktiven politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus und für die Mitwirkung an einem Staatsstreich"[181]. Wie später bei Schweitzer ist aber gerade ob diesem Ringen um das rechte Tun das Mitwirken umso höher einzuschätzen. "Der Widerstand und die Gewaltanwendung waren für Bonhoeffer nicht das Erste und das Normale, sondern das Letzte und Aussergewöhnliche"[182]. Die "Maskerade des Bösen"[183] liess ihn zu einem maskenlosen, dafür mit einem konturenreichen Gesicht versehenen Zeitgenossen werden. Wichtig ist dabei, dass "seine Tätigkeit im Widerstand eigentlich und wesentlich eine Arbeit für den Frieden und für die Wiederherstellung eines echten und wirklichen Friedens" war[184]. Es zeichnet Bonhoeffer und Schweitzer als echte

179 WEN 297 (11.4.1944). Im Mai 1943 vermerkte er noch: „Kontinuität mit der Vergangenheit u. Zukunft unterbrochen." Vgl. Chr.Gremmels, Theologie, S.128. WEN 316: „Ich glaube, dass mir nichts Sinnloses widerfährt." (9.5.1944.).

180 E.Bethge, Biographie, S.729ff.

181 W.A.Wisser't Hooft, in: W.D.Zimmermann, Begegnungen, S.184.

182 W.Maechler, Vom Pazifisten, S.92; vgl. E.Bethge, Biographie, S.893: „Erst als Not am Mann war und für Bonhoeffer, den Theologen, andere Wege, seinem Dilemma zu entgehen, erprobt worden waren, stellte er sich und entzog sich auch dieser Art des Widerstands nicht mehr." Vgl. WEN 373.

183 WEN 12.

184 W.Dress, Widerstandsrecht, S.130, bes. Anmk.62.

Propheten aus, dass sie nur nach zähem inneren Kampf dazu gefunden haben, sich für den Frieden an der Front zu verpflichten. Wie früher Schweitzer in seiner Missionspredigt von 1905 begründete Bonhoeffer seine Arbeit im Widerstand letztlich mit dem in seiner "Ethik" beschriebenen Begriff der Schuldübernahme[185]. Seine politische Tat kann konkret "als ein Akt der Busse"[186] verstanden werden. Schweitzer verglich die gedankenlosen Greueltaten der Weissen an den Schwarzen mit der Schuld des reichen Mannes an Lazarus, die Wiedergutmachung fordere. Von daher müssen wir den Einsatz Schweitzers gegen die Atomwaffen auch als Versuch einer Verhinderung eines erneuten Schuldigwerdens verstehen. Dabei ist festzuhalten, dass sich weder der eine noch der andere nach allgemeinem Verständnis unmittelbar schuldig fühlen musste.

Ähnlich wie Schweitzer entstand auch Bonhoeffer eine Gegnerschaft seiner Überzeugung. Die "Bekennende Kirche" "vermochte noch nicht in den Kategorien zu denken, mit denen es Bonhoeffer unternahm, den ausserordentlichen Anspruch der Lage zu beantworten"[187]. So räumte sie ihm auch keinen Platz auf der Fürbittenliste ein. Am 9. April 1945 wurde Dietrich Bonhoeffer wegen Hochverrats im Konzentrationslager Flossenbürg erhängt.

Im Gefängnis in Tegel (Berlin) schrieb er Ende 1942 an seine Verwandten: "Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Massstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf. Wo sind diese Verantwortlichen"[188]? Er hat mit seinem Leben selbst geantwortet. Die aufgeworfene Frage ist in derselben Tonart geschrieben wie der Aufruf der Pariser Mission 1904, dass es doch Menschen geben möge, "die auf den Wink des Meisters einfach mit: Herr, ich mache mich auf den Weg, antworten" (I 102). Schweitzer hat mit seinem Leben geantwortet, indem er alles Bisherige aufzugeben

185 D.Bonhoeffer, Ethik, S.255, 159. A.Schweitzer, StPr S.47ff: Schweitzers Sühne setzt Bereitschaft zur Schuldübernahme voraus, vgl. 3.2.
186 W.A.Wisser't Hooft, in: W.D.Zimmermann, Begegnungen, S.185f.
187 E.Bethge, Biographie, S.893.
188 WEN 14.

bereit war. Dabei waren weder er noch Bonhoeffer Menschen, denen Vernunft, Gewissen, Freiheit und Tugend nichts bedeuteten. Konstruktives Denken und einfache Frömmigkeit vermochten sie in ihrer Person zusammenzuhalten.

Wir stossen bei Bonhoeffer weiter auf eine Aussage, die verdeutlichen hilft, weshalb es Schweitzer nicht unterlassen durfte, sich gegen die Verwendung und Planung von A-Waffen einzusetzen. Bonhoeffer weist darauf hin, dass er seinem Gefängnisaufenthalt einen positiven Aspekt beimessen könne: "Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die grossen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgehaltenen, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben"[189]. Rufen wir uns in Erinnerung, dass Schweitzer im Ersten Weltkrieg als Gefangener interniert worden war, wo er mit Menschen zusammentraf, mit denen er damals noch wenig zu tun hatte (I 178ff). Auch Lambarene ermöglichte ihm, diesen "Blick von unten" bis in alle Einzelheiten zu erleben (I 344ff, 418ff, 500ff). Von den einflussreichen Befürwortern und Gegnern der Atomwaffen war Schweitzer einer der wenigen, denen Leiden zu einem überaus anschaulichen und existentiellen Begriff geworden war. Dagegen, dass unschuldige Menschen zu leiden haben, wehrte er sich 1905 und noch entschiedener ein halbes Jahrhundert später[190].

Bonhoeffer hat es auch so ausgedrückt: "Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christliche Haltung. Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrung am Leibe der Brüder, um ihretwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleid"[191]. Ich bin ein "Mann der individuellen Tat", sagt Schweitzer. Sein Handeln entspringt nicht allein direkt dem eigenem Erleben, sondern auch aus einem indirekten, indem er sein Lebensglück mit dem Leiden anderer Menschen vergleicht. Deswegen kann er nicht zuschauen.

Wir haben zu Beginn dieses Abschnitts festgestellt, dass es weder erlaubt ist, Bonhoeffer ohne seine Mittäterschaft an der politischen Konspiration darzustellen, noch ihn isoliert als "Zeitgenos-

189 GS II 441.
190 StPr S.49, 53; N.Cousins, Lambarene, S.99, 102f.
191 WEN 24.

sen" zu sehen. Man wird ihn niemals für eine Ideologie des gewaltsamen Widerstandes in Anspruch nehmen dürfen. Nicht ausser acht gelassen werden darf das pazifistische Element, wie es in Fanö ausgesprochen und wie es an der Frage der Nachfolge gereift ist. Bonhoeffers Beteiligung am Widerstand war nicht grundsätzlicher Art, sondern durch die damalige geschichtliche Situation bedingt. Er sah im Widerstand eine letzte Chance, „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen"[192]. Wenn wir bedenken, wie Schweitzer gedrängt worden ist, sich dem Widerstand gegen einen möglichen Atomkrieg anzuschliessen (B 259), so darf dieser Griff in die Speichen auch für ihn Geltung haben. Jedenfalls hätte er das abschliessende Zitat unterzeichnen können: "Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, dass wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt"[193]. Schweitzer hat es in seiner Sprache für die Konfirmanden so gesagt: "Ohne die Momente, wo der Mensch sich durch die Tat als ein Teil der geistigen Welt fühlt, geht seine Seele zugrunde"[194].

Dietrich Bonhoeffer ist es gelungen, im Gefängnis eine eigenständige Persönlichkeit zu bleiben und fragmentarisch neue, weitreichende Gedanken zu äussern. A.Schweitzer arbeitete bis zum Ende seines langen Lebens am dritten Teil der Kulturethik, ohne diesen wirklich fertigstellen zu können. So verschieden wie ihr Lebensende, war auch ihre Art des Einsatzes für den Frieden. Aber sie haben beide gehandelt am Ort, wo sie standen.

192 GS II 48, Die Kirche vor der Judenfrage, Vortrag April 1933.

193 WEN 24. Vgl. P.Tillichs Definition des „kairos" als „die gute Gelegenheit für eine gewisse Handlung im praktischen Sinn." (Systematische Theologie Bd.III, Stuttgart 1966, S.420).

194 StPr S.84.

2. Das Denken Albert Schweitzers unter dem Aspekt „aus-der-Welt–in-die-Welt"

Einleitung

In den biographischen Momenten im ersten Teil dieser Arbeit wurde auf die Bewegung "aus-der-Welt" und "in-die-Welt" aufmerksam gemacht. Diese auf den ersten Blick gegensätzlichen Bewegungen wurden aber von den Betroffenen nicht als Bruch in ihrem Leben empfunden. Schweitzer schrieb: "Meine Entwicklung ist ohne jeden Bruch vor sich gegangen", und Bonhoeffer teilte in einem Brief mit: "Ich stehe ganz unter dem Eindruck, dass mein Leben... völlig... ungebrochen verlaufen ist"[1].

Um der Gefahr einer Isolation dieses Gedankens als spezielles Phänomen bei einer einzelnen Person zu entgehen, haben wir D.Bonhoeffer zum Vergleich beigezogen. Dieses dialogische Vorgehen werden wir im dritten Teil wieder aufnehmen. Hier soll nun zunächst unsere These anhand von bestimmten Begriffen im Denken A.Schweitzers erhärtet werden. Die sich scheinbar gegenseitig ausschliessenden Themen, die in den einzelnen Kapiteln behandelt werden, sollen als Komplemente verstanden werden. Ihre Geltung kommt erst zum Tragen, wenn sie nicht getrennt, sondern miteinander verbunden werden. Auf diese Weise wird die Verantwortung des Christen in der Welt deutlich.

1 A.Schweitzer an E.Rolffs, 1931, im Archiv in Günsbach. D.Bonhoeffer, WEN 297. Inwieweit dennoch ein Bruch im Denken vorliegt, behandeln Chr.Gremmels, Theologie, S.128f und E.Feil, Theologie, S.216ff.

"Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muss neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun."

Dietrich Bonhoeffer

2.1. Die Frömmigkeit Albert Schweitzers

2.1.1. A.Schweitzers Verhältnis zur Kirche

Der direkte Zugang zu den Fragen des Glaubens sind einem Kind eher möglich als reflexive Gedanken zu Erlebtem oder gar weiterführende Denkarbeit. Wenn Theologie sowohl Gebet als auch Wissenschaft ist[2], so ist das erstere bei einem Kind möglich, während das Zweite von den geschulten, intellektuellen Fähigkeiten abhängt. Es scheint deshalb richtig, zuerst zu fragen, wann und wo bei Albert Schweitzer das Interesse an religiösen Fragen und religiöser Praxis in seiner Kindheit begonnen hat. In einem weiteren Schritt stellt sich die Frage, wie sich dieses Interesse in seinem weiteren Leben entwickelt hat.

"Meine erste Erinnerung ist der Teufel", schreibt Schweitzer in seiner Biographie der Kindheit. Dieser enthüllte sich später zwar als der Organist auf der Empore, den er während seines Spiels in dessen Spiegel sah. Aber damals war das Kind überzeugt,"<wenn dein Vater mit dem Worte Gottes anfängt, muss er sich davon machen.> Diese allsonntäglich erlebte Theologie gab den bestimmenden Ton in meiner kindlichen Frömmigkeit" (I 256). Der Raum dieses Erlebnisses ist die Kirche. "Aus den Gottesdiensten, an denen ich als Kind teilnahm, habe ich den Sinn für das Feierliche und das Bedürfnis nach Stille und Sammlung mit ins Leben genommen, ohne die ich mir mein Dasein nicht denken kann. Darum vermag

2 H.Ott, Theologie als Gebet und als Wissenschaft, Theologische Zeitschrift, Basel 1958, S.120-132.

ich der Meinung derer nicht beizutreten, die die Jugend am Gottesdienste der Erwachsenen nicht teilnehmen lassen wollen, ehe sie etwas davon verstehen. Es kommt gar nicht auf ein Verstehen an, sondern auf das Erleben des Feierlichen. Dass das Kind die Erwachsenen andächtig sieht und von ihrer Andacht mit ergriffen wird: dies ist es, was für es bedeutungsvoll ist" (I 288). Neben der Kanzel wird für Schweitzer die Orgel grosse Bedeutung gewinnen, die es ihm erlaubt, selbst einen profanen Raum in eine Kirche zu verwandeln[3].

Schon während seines Aufenthaltes als Gymnasiast in Mülhausen bedrückte ihn das "Heimweh nach den Günsbacher Sonntagen,... [wobei] auch der gottesdienstliche Raum eine Rolle" spielte, denn "in der Günsbacher Kirche konnte sich mein andächtiges Träumen in einem katholischen Chor ergehen. Sie diente nämlich zugleich dem protestantischen und dem katholischen Kult" (I 289). Die Schilderung dieses Raumes, der kulturhistorisch ohne besonderen Wert ist, gehört zum Liebevollsten und Innigsten, was Schweitzer geschrieben hat. "Eine Kirche ist viel mehr als ein Raum, in dem man Predigten hört. Sie ist ein Ort der Andacht... Ist der protestantische Gottesdienst naturgemäss nüchtern, so darf es der kirchliche Raum nicht auch noch sein. Er muss den Gottesdienst ergänzen und mit Wort, Gesang und Gebet der Seele zum Erlebnis werden" (I 290). Diese Ansicht verwundert den Lutheraner weniger als den Zwinglianer, hat doch Martin Luther Kirchenlieder geschrieben, die Volksliedern gleich sind, während Zwingli die Musik völlig aus dem Kirchenraum verbannen wollte[4]. Bei Schweitzer klingt hier nicht nur sein ästhetisches Empfinden als Künstler an, sondern auch der Gedanke, dass das Wort nicht isoliert im Raume steht; denn dieser Raum befindet sich nicht über oder neben der Welt, sondern mitten in ihr. In seinen Besonderheiten hebt sich dieser Raum allerdings von der Welt ab. Er ist zur "Andacht" geschaffen und zum "Erlebnis" für die Seele, zur "Verinnerlichung" (I 290) und zur "Stille". Sammlung und Stille sind es, die unserer europäischen

3 GW I 97: „Durch die Wahl der Stücke und die Art der Wiedergabe suche ich den Konzertsaal zur Kirche zu machen "

4 Vgl. A.Ehrensperger, Die Stellung Zwinglis und der nachreformatorischen Zürcher Kirche zum Kirchengesang und zur Kirchenmusik, in: Musik in der evang.-ref. Kirche, hrsg. vom Institut für Kirchenmusik der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 1989.

Religiosität gegenüber der indischen fehlen (II 694). Daran schuld ist aber auch die neuere Architektur: "Ich habe darunter gelitten, ansehen zu müssen, dass Kirchen gebaut wurden, die nichts Kirchliches mehr an sich hatten, sondern irgendwelche Säle mit einem Turm waren" (B 337). Schweitzer unterscheidet damit Profanes und Heiliges. Der Kirchgänger geht in die Kirche, um etwas zu hören, was er sonst nicht hört und um etwas zu erleben, was ihm die tägliche Welt nicht bietet, wobei hier Erlebnis als Erfahrung und Erfahrungstatsache gewertet werden will[5]. Diese Distanz zur Welt wird in Schweitzers Schilderungen der Günsbacher Kirche als Andachtsraum deutlich. Sie ist aber auch bis in die Zeitangaben hinein spürbar: die Datierung von Briefen nach dem Kirchenjahr (B 77, 79); die Bemerkungen zu den Reisen wie: "Am Karfreitagnachmittag 1913 verliessen meine Frau und ich Günsbach" (I 150, 190); "Am Sonntag vor Palmsonntag 1921 hatte ich die Freude..." (I 206). Diese Berücksichtigung des Kirchenjahres hatte nichts Zwingendes, sondern entsprang Schweitzers Verwurzelung in der Kirche. Man könnte sogar so weit gehen, diese Angaben als symbolische Hinweise auf Schweitzers Leben aufzufassen. Die erste Reise nach Lambarene endete als persönlicher Karfreitag in der Internierung, während die Abreise 1921 in einer Palmsonntagsstimmung eines neuen Lebensmutes erfolgte.

Die Kirche war für Schweitzer selbstverständlich in den Gesamtbereich des Lebens eingebunden. Seiner Nichte Susanne Oswald schreibt er aus dem Urwald: "N'oublie pas d'aller à l'église tous les dimanches"[6]. Bei seinen Strassburger Konfirmanden versuchte er, die Liebe zur Kirche und zum Gottesdienst zu wecken (I 47f). Mit Bezug auf das heutige Christentum schrieb er: "Wir... halten an der Kirche mit Liebe und Ehrfurcht und Dankbarkeit" fest (I 76). Noch in Lambarene, das kein kirchliches Werk war, - man erinnere sich an die Auseinandersetzungen mit der Pariser Mission -, gehörte Schriftlesung, Auslegung, Gebet und Gesang zum "täglichen Brot". Stets nach dem Abendessen hielt Schweitzer Andach-

5 A.Schweitzer, unveröffentlichte Predigten, Briefe, Vorträge, im Archiv in Günsbach, zit. bei R.Brüllmann, Zitate, S.197: „Halte deinen Sonntag, als einen Feiertag der Seele. Sitze still in einer Ecke der Kirche und sammle dich. Höre die Predigt und predige dir selber." Die Möglichkeit, den Gläubigen zur Sammlung zu verhelfen, ist mit ein wichtiges Element der Orden und Klöster, vgl. dazu J.B.Metz, Orden, S.13, 39.

6 S.Oswald, Bery, S.85; B 34.

ten, in denen er Altes und Neues Testament auslegte. Vor jedem Essen sprach er überdies ein Tischgebet. An den Geburtstagen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wurden jedesmal die beiden Choräle "Harre meine Seele, harre des Herrn" und "Ach, bleib mit deiner Gnade bei uns Herr Jesus Christ" gesungen[7]. Die kirchliche Tradition fand sich in Lambarene auch in den sonntäglichen Gottesdiensten, die von Schweitzer selber oder von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen geleitet wurden, und die man in die Sprache der Einheimischen übersetzen liess[8]. Den missionarischen Verkündigungsauftrag nahm Schweitzer in seiner Weise ernst. Die in jüngster Zeit aufgeworfene Frage, ob die Mission Entwicklungshilfe oder das Evangelium zu bringen habe, wäre für ihn keine Frage der Alternative gewesen. Er betrieb Verkündigung im Rahmen seines Spitals sowohl für Schwarze als für Weisse. Noch in hohem Alter taufte er Kinder von weissen Mitarbeitern. Dabei benützte er eine kirchlich-theologische Sprache, die keinen Zweifel aufkommen lässt, dass er sich selbst als auf kirchlichem und vor allem christlichem Boden stehend verstand[9]. Albert Schweitzer ist bis an sein Lebensende Pfarrer geblieben. Den kirchlichen Raum hat er nur äusserlich verlassen, um sich einen anderen zu schaffen, wie wir weiter unten sehen werden.

Über das Verhältnis Schweitzers zur Institution Kirche ist damit allerdings noch nichts gesagt. Zwar gibt es keine zusammenhängende Veröffentlichung von ihm zu diesem Thema, aber man findet vereinzelte Aussagen hierzu. Diese sind mehrheitlich kritisch. Das folgenden Zitat zeigt den Tenor seiner Haltung: "Die christliche Kirche, wie sie sich historisch ausgebildet hat, ist eine Gemeinschaft der nach ihrer Erlösung Strebenden, nicht eine Gemeinschaft von solchen, die das Reich Gottes in der Welt zu ver-

7 H.W.Bähr, Begegnungen, S.76f; E.Berman, Schweitzer, S.26f; J.Siefert, Lambarene, S.57f; B 346.

8 J.Siefert, Lambarene, S.9; E.Berman, Schweitzer, S.28; S.Oswald, Bery, S.157. Schweitzer betrachtete es nicht als Problem, Laien predigen zu lassen, bezeichnete er sich doch selber als einen solchen, im Brief vom 14.6.1908 an Hermann Kutter, Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 10/1981, S.6: „Ich werde Laie und bleibe dennoch im Dienste der Religion. Ich bin stud. med. geworden... Daneben halte ich noch meine Vorlesungen und predige allsonntäglich, aber das nicht als zukünftiger Professor und Pastor, sondern als Laie."

9 « A.Schweitzer, Taufansprache für Roland Mittner, 8.8.1948, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 2/1990, S.2.

wirklichen vornehmen"[10]. Die Kirche ist nicht das, was sie sein sollte. Die "Kirche [ist] Selbstzweck, Heilsanstalt, Ersatz für [das] Reich Gottes, aber nicht mehr Gemeinschaft, die das Reich Gottes herbeiführen will"[11]. Diese Kritik bezieht sich auch auf den Gottesdienst. Die heutige Kirche "sucht Leben in [der] Ausgestaltung des Gottesdienstes und kommt von dem evangelischen Ideal des schlichten Gottesdienst[es ab,] der aus Gebet, Schriftlesung, Predigt, Meditation und Gesang besteht; sein Reichtum ist Innerlichkeit. Nicht Darstellung der Gemeinde." Man betont das "liturgische[] Kleid statt neuen Geist einzuhauchen"[12].

In seinen Arbeiten über die Person Jesu und dessen eschatologisches Verständnis wird auch Schweitzers Verständnis der Kirche sichtbar. In das Vakuum des ausgebliebenen Gottesreiches "sieht er [Schweitzer] die christliche Kirche treten, die das Fiasko in der Geschichte ihres Herrn dadurch wettzumachen versucht, dass sie aus seinen geschichtlichen Erwartungen eine Übergeschichte konstruiert, die sie zum Teil als schon erfüllt behauptet.., zum Teil aber erst noch von der Zukunft erwartet". Die Kirche hat nach Schweitzer ihren Herrn verraten, weil sie sich zu sehr mit sich selber beschäftigte und zu wenig mit der wirklichen Welt[13]. Das heisst konkret, dass Jesus nicht der Kirche gehört, sondern den Menschen, die sich vom Reich-Gottes-Gedanken treffen lassen.

Ähnlich hält es Schweitzer mit Bachs Werken. "Festzuhalten ist, dass Bach wie alles ganz Erhabene in der Religion, nicht der Kirche, sondern der religiösen Menschheit gehört." Allerdings wird "jeder Raum Kirche..., in welchem seine geistlichen Werke mit Sammlung und Andacht aufgeführt und angehört werden"[14]. Für die Kirche muss das bedeuten, dass sie erst Kirche wird, wenn sie Jesus völlig ernst nimmt und ohne Halbheiten am Reich Gottes arbeitet. Das wird der Fall sein, wenn der Einzelne Jesus kennenlernt als den, "der Gewalt über ihn haben will" (I 73).

10 A.Schweitzer, Skizzen und Vorlesungen über „Natürliche Ethik und Religion", Nachlass, im Archiv in Günsbach, zit. bei R.Brüllmann, Zitate, S.117.
11 A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum II, Nachlass Dossier 18, Nr.1, S.46, Zentralbibliothek Zürich, Abschrift im Archiv in Günsbach.
12 A.a.O. Dossier 20, Nr.1, S.63. Vervollständigt [] durch Joh. Zürcher.
13 F.Buri, Wahrheit, S.15ff; vgl. ders., Schweitzers Theologie in seinen Predigten, S.233.
14 A.Schweitzer, Bach, S. 230.

Es ist somit das Reich Gottes, das für Schweitzer zum Kern und Massstab einer christlichen Kirche wird. "Wo Wollen des Reiches Gottes [ist,] ist wahrhaft lebendige Kirche, ist wahrhaft lebendige Gemeinde"[15]. Vom Reich-Gottes-Gedanken her muss das Christentum in dieser Welt wirken. "Christentum, das sein Pfand vergräbt (bei Nichtwirken auf [die] Welt)... [ist ein] einseitiges, verarmtes Christentum"[16]! Schweitzer scheut sich nicht, so weit zu gehen und zu sagen: "Alles Wirken für das Reich Gottes ist eine Tat des Glaubens"[17]. Er ärgert sich über eine "Erwartungseschatologie", wie er sie bei Barth feststellt, und er meint: "Reich Gottes rein [als] Gegenstand der Erwartung, nicht des Bemühens. In vielen kirchlichen Kreisen gilt als Zeichen der Rechtgläubigkeit, alles Tun abzulehnen. Es war rechtgläubig in der alten [frühchristlichen] Eschatologie, die aber nicht mehr aufrecht zu erhalten ist"[18]. Die Aufgabe der Kirche besteht in unserer Zeit also darin, das Wesen der alten Eschatologie in einer neuen, zeitgemässeren Form lebendig zu zeigen[19].

So sehr Schweitzer die Kirche kritisch betrachtet, so zeigt er doch viel Verständnis für gewisse Entscheidungen der Kirche in ihrer Geschichte. "In der Krise, die die Gnosis heraufführte, hat sie [die Kirche] verhindert, dass das Christentum in Sekten auseinanderfiel. Sie hat die Überlieferung gewahrt. Ihr verdanken wir, dass die Evangelien, die paulinischen Briefe und überhaupt die ältesten Zeugnisse des Christentums auf uns gekommen sind und wir uns überhaupt Rechenschaft geben können [darüber], was die Verkün-

15 A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum II, Nachlass Dossier 18, Nr.1, S.45, Zentralbibliothek Zürich, Abschrift im Archiv in Günsbach. Vgl. GW III 886: „Nur so [in unserem mystischen Verhältnis zu Jesus] schafft Jesus auch Gemeinschaft unter uns. Er tut es nicht als Symbol oder irgendetwas derartiges. Sofern wir untereinander und mit ihm eines Willens sind, das Reich Gottes über alles zu stellen, um diesem Glauben und Hoffen zu dienen, ist Gemeinschaft zwischen ihm und uns und den Menschen aller Geschlechter, die in demselben Gedanken lebten und leben."

16 A.a.O. S.46.

17 A.a.O. Dossier 18, Nr.4, S.51.

18 A.a.O. Dossier 20, Nr.1, S.63f. Schweitzer weist auf K.Barths Vortrag in Amsterdam 1948 vor der ökumenischen Vollversammlung zum Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan", Zollikon-Zürich 1948. Vgl. 2.7. Anmk. 430.

19 A.a.O. Dossier 18, Nr.4, S.88: „Neu und alt zugleich. Neu der Form nach, alt dem Wesen nach." Vgl. Kern und Schale der Person und Verkündigung Jesu in der Leben-Jesu-Forschung, siehe 2.2.2.

digung Jesu und die erste Christenheit gewesen sind. Schwere Entscheide, die Fragen des kirchlichen Lebens angehend - in der Frage der Zulässigkeit der Kindertaufe, der Zulässigkeit weitherzigerer Anschauungen in der Kirchenzucht [ist sie] den allein möglichen, richtigen Weg gegangen. Die Umgestaltung der kirchlichen Glaubenslehre, [des] Glaubens, wie sie durch das Aufhören der lebendigen eschatologischen Hoffnung, die ihm zu Grunde lag, notwendig wurde. Die Ausbildung der Lehre von der stetigen Sündenvergebung, die durch das Ausbleiben des Reiches Gottes (das Aufgeben der Erwartung des alsbaldigen Kommens des Reiches) notwendig wurde. Wenn man sich auch nicht verhehlen kann, dass sie nicht in allem den richtigen Weg beging, so nötigt doch das, was sie geleistet hat, Hochachtung ab. Welcher Glaubensrichtung wir auch immer angehören und in welcher Weise wir das Geleistete beurteilen, wir können nicht anders als der Kirche, der alten wie auch der evangelischen, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe entgegenbringen"[20]. Die Kehrseite dieses in der Situation akzeptablen Geschehens muss aber genannt werden: "Das Wort [Jesu] behält nicht seine ursprüngliche Bedeutung der Verkündigung des Reiches Gottes, sondern [wird zu einer] Lehre [von] der Erlösung"[21]. Die Erlösung begründete man mit der Beschaffenheit der Person Jesu. Aber "die Erlösung kommt durch das Reich Gottes, welches Christus bringt (das mit Christus kommt)"[22]. Das Wesen des alten Glaubens in der heutigen Form "bedarf keiner Festlegung der Anschauung über die Art der Persönlichkeit Jesu, über seine menschliche und göttliche Natur. Jesus ist ihm der Bringer des Reiches Gottes, der den Menschen keine Aufklärung über seine Persönlichkeit gab und ihnen keine genauere Kenntnis derselben zumutete. Durch ihn sind wir entbunden, verpflichtende Lehren über ihn aufzustellen. Er ist

20 A.a.O. Dossier 18, Nr.1, S.89, 90 (97, 99). Ähnlich a.a.O. S.96; 97: „Aus dem Material der urchristlichen Lehre führt [die Kirche] einen neuen Bau auf, einen Unterstand. Sie konnte nicht anders. [Sie handelte] in der Notlage. Sie hat verhindert, dass das Christentum in Sekten auseinanderfiel... Sie hat das Christentum durch die Krise hindurch gerettet." In gleicher Weise urteilt er über die historische Forschung des Leben Jesu, GW III 498,: „Die historische Forschung hatte religiöse Interessen für die Gegenwart. Darum ist ihr Irren gross, das Grösste an ihr; und die Ungerechtigkeit, mit der ihr der reine Historiker begegnet, ist die Ehrfurcht, die er ihr schuldet."

21 A.a.O. S.96.

22 A.a.O. Dossier 20, Nr.1, S.85.

für uns Gottes Sohn als in einzigartiger Weise mit Gottes Geist ausgerüstet. Er ist unser Herr. Das Geheimnis seiner einzigartigen Persönlichkeit bleibt uns unergründlich. Von ihm ergriffen sein und in der Kraft seines Geistes sich bemühen, dass Reich Gottes in uns sei und um uns werde, ist Seligkeit. Die Erlösung besteht darin, dass Reich Gottes in uns sei und Reich Gottes in der Welt wirke[23]". Die protestantische Kirche kann deshalb "nicht eine Kirche mit festen Grenzen [sein], sondern eine, in der eine religiöse Bewegung statthat, und in der [...] Frömmigkeitsideale auftreten, die bei aller Verschiedenheit dies gemeinsam haben, dass sie in ihrer Art dem Geiste des Evangeliums Jesu gemäss sein wollen... Die protestantische Kirche ist eine Gemeinschaft der Suchenden"[24].

Wie die reformierten Kirchen der Schweiz kennt auch die evangelische Kirche des Elsass' kein bindendes Glaubensbekenntnis. 1951 erinnert sich Schweitzer an einen Satz von Inspektor Wolff aus dem Jahre 1931, der besagt, dass die Bekenntnisfreiheit eine Schwäche der elssäsischen Landeskirche sei, weil damit die Tür zu jeder willkürlichen Deutung offen stehe. Schweitzer notiert: "Oui, et pour cause: Die Bekenntnisse selbst sind willkürlich. Keines kann sich wirklich auf Jesus oder auch nur auf Paulus berufen... Bekenntnis: Der Protestantismus hat das grosse Privileg, dass er gemäss seiner grundsätzlichen Einstellung zur Religion die Möglichkeit und Bestimmung hat, auf das ursprüngliche Christentum zurückzugehen und von diesem auszugehen,... durch das Wesentliche und Geistige bestimmt zu sein... Nicht gezwungen sein, in dem geschichtlich zu dem Christentum Hinzugekommen[en,] das mit seinem Wesen nichts zu tun hat, weiterzugeben... Dieses Privileg nicht aufgeben"[25]! In reformatorischem Sinn geht Schweitzer zu den Quellen zurück. Bei aller Achtung Luther gegenüber bedauert er es, dass dieser "nicht mehr weiter [schritt] im Zurückgehen auf [das] Evangelische"[26].

Es gilt nun jedoch den allfälligen Verdacht zu widerlegen, Schweitzer beachte nur die subjektive Religiosität des Einzelnen. Er fragt sich nämlich: "Aber besteht nicht die Grösse wie auch die

23 A.a.O. S.86f.
24 A.a.O. Dossier 19, Nr.3, S.115.
25 A.a.O. Dossier 20, Nr.2, S.30f (24.4.1951). Schweitzer meint einen Bericht Wolffs im «Messager Evangelique» vom 4.3.1931.
26 A.a.O. Dossier 18, Nr.4, S.58 (1948).

Schwäche des Protestantismus darin, dass er zu sehr persönliche Religion und zu wenig Kirche ist" (I 467)? Denn es besteht kein Zweifel daran, dass es die Kirche war, die trotz allen Unzulänglichkeiten das Evangelium durch alle Zeiten hindurch gerettet hat. Der Gemeinschaftscharakter der Kirche ist zuerst in der Überlieferung notwendig. Wir fangen nicht erst an, sondern wir sind eingebunden in eine Tradition, die stets wieder versucht hat, das Überlieferte in ihrer Zeit lebendig zu machen (vgl. I 375). Dann aber hat die Kirche gegen aussen hin eine Aufgabe. Es gibt keine Ausrede, falls sich die Kirche nicht wehrt, wenn Menschenrechte verletzt werden[27]. "Darüber, dass es sich seinem geistigen und ethischen Wesen nach so wenig durchzusetzen vermag, täuscht sich das heutige Christentum dadurch hinweg, das es als Kirche seine äussere Stellung in der Welt von Jahr zu Jahr stärker ausbaut. In einer neuen Art Verweltlichung passt es sich dem Geist der Zeit an"[28]. Keine mächtige und triumphalistische Kirche wird ihrem Auftrag gerecht; auch keine, die sich ihre Aufgaben und ihre Berechtigung von aussen her, von der Welt, diktieren lässt. Bis das Reich Gottes nicht vollendet ist, wird die Kirche gegen den Geist der Zeit ankämpfen müssen. Insofern geht sie nicht mit der Welt einig, sondern ist ständig von ihrem Herrn gegen die Welt gerufen. Aber nicht, um sich aus ihr zu entfernen, sondern um mitten in ihr zu antworten: "Herr, ich mache mich auf den Weg... Dieser bedarf die Kirche" (I 102). Die Kirche lebt deshalb von Menschen, die in einem persönlichen Verhältnis zu Jesus stehen und seine Ankündigung des Reiches Gottes ernst nehmen.

Die Kirche als Raum, als gottesdienstlicher Raum, der sich über die Kirchenmauern hinaus in Säle und bis an Orte der Grausamkeit erstreckt, diese Kirche ist die lebendige, die das Reich Gottes sucht. Die Kirche als Institution hingegen hat Aufgaben der Überlieferung und der Organisation (vgl. I 101) zu leisten.

Der Raum der Kirche bietet dem Einzelnen die Möglichkeit zu religiösen Erlebnissen. Gleichzeitig wird er verpflichtet, auf die

27 GW I 246: „Gegen die Erneuerung der Tortur lehnt sich das heutige Christentum nicht einmal in Worten, geschweige denn in der Tat auf." Obwohl Schweitzer hier von Christentum redet, meint er die Kirche, denn auf S.145 wirft er dem Christentum eben das vor, was wir oben als Vorwurf an die Kirche gesehen haben. Deutlich wird das auch im folgenden Zitat.

28 GW I 246; vgl. StPr S.59.

Welt zu wirken. Denn im Raum der Kirche wollen wir "verstehen, wie die hochgespannten Forderungen Jesu im täglichen Leben als erfüllbar sich ausnehmen"[29]. "Die Kirche ist bestimmt, in allen Nöten, die unter uns auftreten können, zu helfen"[30].

2.1.2. Das Gebet bei A.Schweitzer

Gebet ist menschlicher Verkehr mit Gott und darum reale Beziehung. Im Gebet soll Gott erfahrbar sein, sowohl im persönlichen Gebet, das Rede zwischen Ich und Du ist, wie auch im gottesdienstlichen Gebet, das öffentliche Rede mit Gott ist.

Albert Schweitzer hat keine Abhandlung über das Gebet verfasst. Wir sind auf fragmentarische Beobachtungen und Äusserungen angewiesen.

Von ihm Nahestehenden wird Schweitzer als "Betender" beschrieben. "Ses mains se joignent. Avec application, il dit à haute voix: <Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit santifié, que ton règne vienne...>"[31]. So hat es Schweitzer jeden Abend in Lambarene gehalten, genauso wie er vor jedem Essen das Tischgebet gesprochen hat. Auch vor dem Orgelspiel "vertieft [er] sich in eine Art stummes Gebet, bevor er beginnt", berichtet Jacques Feschotte[32].

Dem Gebet wohnt eine unaussprechliche Erfahrung inne. Einerseits ist es Rede mit Gott, kann sogar öffentliche Rede sein, andererseits geht es über eine aussprechliche Erfahrung hinaus. Diese Tatsache taucht in Schweitzers Schilderung vom Abend nach dem Umzug ins neue Spital in Lambarene auf: "Zum ersten Mal, seit ich in Afrika wirke, sind meine Kranken menschenwürdig untergebracht. Was habe ich in diesen Jahren darunter gelitten, sie in dumpfen, dunklen Räumen zusammenpferchen zu müssen! Voll Dank schaue ich zu Gott empor, der mich solche Freude erleben liess"[33]. Dieses stumme, persönliche Dankgebet für Empfangenes

29 StPr S.118
30 wswt S.116.
31 H.Pribnow, in: H.Baur, Gespräche '67, S.21. H.Steffahn, Schweitzer, S.17f; H.Baur, Schweitzer und unsere Zukunft, S.35. Für das Folgende siehe auch: R.Stahler, in: F.Buri, Freundesgabe, S.103.
32 J.Feschotte, Genie, S.85.
33 M.Woytt-Secretan, Schweitzer baut Lambarene, S.59.

verweist uns auf eine Gemeinschaft mit Gott, wie wir sie aus den philosophischen Schriften Schweitzers nicht ohne weiteres herauslesen können. In "Das Christentum und die Weltreligionen" etwa wird Gott mehrmals als "ethische Persönlichkeit" (II 711) beschrieben. Dagegen steht hier Schweitzer vor der realen Tatsache, dass es ihm gelungen ist, dem Urwald Raum abzutrotzen, um den Kranken ein besseres Zuhause geben zu können. Dabei weiss er, dass ihm dies nicht allein aus eigener Kraft möglich war, sondern mit der aus Gott erfahrenen Kraft. 1918 hat es Schweitzer in der Predigt an Allerheiligen den Zuhörern so zu verdeutlichen versucht: "Vertraue auf Gott... Flehe darum, Gott dem himmlischen Vater ins Auge zu sehen und seinen erbarmenden Liebesblick spüren zu dürfen: du hast nicht vergebens gebetet, wenn du um dies gebetet hast"[34]. Es ist dies der Versuch, die unaussprechliche Erfahrung dennoch im mystischen Bild zu vermitteln, weil die Predigt davon sprechen muss. In der Predigt und im Gebet versucht Schweitzer, der persönlichen Beziehung zu Gott Ausdruck zu verleihen. In Lambarene sprach er allabendlich das Unservater, obwohl er auf der wissenschaftlichen Ebene von Gott hauptsächlich als vom "Urgrund des Seins" (I 248) spricht. Im kleinen Kreis konnte er fromme Menschen als Kinder Gottes, die wir alle werden müssten, bezeichnen[35]. Diesen Begriff braucht er noch 1959 mit 84 Jahren. Weiter ist zu berücksichtigen, dass die erwähnte Predigt von 1918 nach der Entdeckung der "Ehrfurcht vor dem Leben" entstanden ist, zu einer Zeit, da er an den philosophischen Werken arbeitete. Offensichtlich hat Schweitzer für sich etwas bewahrt, was er in anderer Weise nicht ausdrücken konnte. Die Sprache der "Welt", die Sprache des "modernen" Menschen, ist für mystische Vermittlung von Glaubensbildern wenig geeignet[36].

Im Gebet haben auch Schuld und Vergebung ihren Ort. Denn da kann der Mensch am ehesten gefühlsmässig erfassen, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist. Darüber zu predigen ist dagegen nach Schweitzers Auffassung "schwer". Die tiefste Erfahrung der Sündenvergebung sei, dass Menschen uns tatsächlich vergeben

34 Unveröffentlicht, im Archiv in Günsbach.

35 B 283. Ch.Joy, Schweitzer, S.150. J.Siefert überliefert zwei Gebete, die Schweitzer in Lambarene nach der Predigt gesprochen hat. Beide beginnen mit: „Gott, unser Vater..."

36 Wir werden in 3.3. auf dieses Problem anhand von D.Bonhoeffers „nichtreligiöser Interpretation biblischer Begriffe" und „Arkandisziplin" eingehen.

haben[37]. Was in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen auf die Sündenvergebung hin geschieht, darüber schweigt sich Schweitzer aus. Allein die jedermann erfahrbare Vergebung im zwischenmenschlichen Bereich wird genannt. In einem Brief von 1931 findet sich dazu neben dem sprachlichen Problem eine Erklärung: "Ich bin sehr zurückhaltend (wohl zu sehr) in Äusserungen über mein religiöses Empfinden... mein Werk sehe ich darin, das Religiöse nicht weiterhin als einen Enthusiasmus, der einigen verliehen, anderen nicht verliehen ist, gelten zu lassen, sondern den Weg vom Denken zur Religion zu bahnen" (B 118).

Damit schneiden wir das Thema der Religion an. Wie weit kann sie vermittelt werden? Schweitzers Versuch liegt ausserhalb der gängigen kirchlichen, religiösen Sprache. Er ist bemüht, den Weg für Menschen zu ebnen, die nicht bereit sind, ihr Denken zu opfern. Allerdings werden damit gewisse Erfahrungen des Glaubens zum Geheimnis der Gläubigen. Weil Schweitzer nicht darüber reden kann, bleibt er zeitlebens äusserst zurückhaltend in den persönlichen Aussagen zu seinem Glaubensleben.

Einmal findet sich der Dank, "dass du für mich gebetet hast" (B 256). Wir nehmen dies als Indiz dafür, dass es nicht im Sinne Schweitzers ist, wenn der Betende um sich selber kreist. Er redet Gott an und bittet auch für andere. Schweitzer redet von Meditation, die Gebet ist: "Beten heisst: Meditation im Geiste, der sich uns offenbart, und in der Hingabe an ihn zu Frieden gelangen und zur Kraft, alles Schwere zu ertragen"[38]. Gottes Geist offenbart sich in uns Menschen. Damit tönt leise eine Inkarnation des Geistes Gottes durch. Die persönliche Gottesbeziehung ist dem Menschen gegeben, weil Gott schon in ihm ist. Das Gebet ist der innere Ort, wo der Mensch Gott findet und ihn, äusserlich vielleicht stumm, anreden kann. Diese Glaubenshaltung fasste Schweitzer einmal zusammen in den drei Buchstaben S.D.G., Soli Deo Gloria, die er unter das Korrekturexemplar seines Bachbuches schrieb[39]. Dies haben wir stets mitzubedenken, wenn es nachher um Sachverhalte geht, die er in seinen philosophischen Werken behandelte.

37 Siehe dazu: F.Buri, Predigten, S.230, 232.

38 A.Schweitzer, Predigten, Briefe, Vorträge, unveröffentlicht, im Archiv in Günsbach, zit. bei R.Brüllmann, Zitate, S.18.

39 « W.Picht, Schweitzer, S.13.

"Nicht der Unglaube
ist der gefährlichste Feind des Christentums,
sondern die Gedankenlosigkeit,
die da wähnt, wir müssen nun etwas,
weil es im Glaubensbekenntnis überliefert ist,
einfach annehmen."

Albert Schweitzer

2.2. Dogma und Glauben

2.2.1. Die intellektuelle Wahrhaftigkeit

Zum "Wesen des Protestantismus gehört, dass er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig, sondern christgläubig ist"[40]. Dies ermöglicht dem protestantischen Menschen, wahrhaftig zu sein, weil er sich allein Gott gegenüber verpflichtet weiss. Die Wahrhaftigkeit muss als seine Aufgabe angesehen werden. Ohne dieses Wahrhaftigkeitsbedürfnis ist er untauglich, "der christlichen Religion und der Welt das zu sein, wozu er berufen ist" (III 36). Albert Schweitzer äusserte diese Gedanken im Vorwort zur sechsten Auflage seiner "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", 37 Jahre nach der Erstauflage und 44 Jahre nach dem Buch "Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1906). Die Frage der Wahrhaftigkeit ist eine der grossen Antriebsfedern Schweitzers gewesen, die ihn in die wissenschaftliche Arbeit getrieben haben. Die hier erlangten historischen Erkenntnisse flossen in seine praktische Arbeit als Pfarrer. Er scheute sich nicht, im elsässischen Kirchenboten Ergebnisse aus der Wissenschaft zu veröffentlichen[41], die manchen

40 GW III 36. Vgl. D.Bonhoeffer, WEN 415: „Barth und die Bekennende Kirche führen dazu, dass man sich immer wieder hinter den <Glauben der Kirche> verschanzt und nicht ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt."

41 Siehe A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament. Vgl. hierzu F.Buri, Predigten, S.226 gegen H.Groos, Schweitzer, S.474. GW V 369, 372: „Wahrhaftigkeit in jeder Hinsicht gehört zum Wesen des Geistigen. Glaube, der sich der Auseinandersetzung mit zutage liegenden Tatsachen entzieht, ist Kleinglaube."

Gläubigen ihre Sicherheit genommen haben. Schweitzer ist sich dessen schmerzlich bewusst, weiss sich aber in einleuchtender Art zu rechtfertigen: "Auch wenn sie [die Wahrheit] der Frömmigkeit befremdlich vorkommt und ihr zunächst Schwierigkeiten schafft, kann das Endergebnis niemals Schädigung, sondern nur Vertiefung bedeuten" (I 68). Zwischen Katheder und Kanzel besteht für ihn kein garstiger Graben, sondern ein Wechsel in der Form der Arbeit an der Wahrhaftigkeit. Das zeigt sich auch daran, dass er den gefundenen Gedanken der "Ehrfurcht vor dem Leben" vor einer Veröffentlichung in den Predigten ausführte. Er sieht es als einen Fehler an, dass das Christentum die Auseinandersetzung mit der historischen Wahrheit versäumt hat. Umso wichtiger ist es für ihn, jetzt "ein Eiferer für das Wahrhaftigsein unseres heutigen Christentums" zu werden.

Schweitzer hat versucht, diese Wahrhaftigkeit zu ergründen, indem er quasi voraussetzungslos an die Sache heranging. Voraussetzungslos meint hier, sich auf keine Lehren und Dogmen zu stützen, die als Glaubensinhalte vorgegeben sind. Zwar wissen wir, "wieviel Kostbares das kirchliche, in griechischen Dogmen überlieferte und durch die Frömmigkeit so vieler Jahrhunderte lebendig erhaltene Christentum in sich birgt", und wir sind dafür auch dankbar (I 76). Aber das ist für uns persönlich und für unsere Zeit nicht ohne weiteres bindend und verpflichtend. Wir haben uns vielmehr einzugestehen, "dass die religiöse Wahrheit Wandlungen durchmacht" (I 70). Jesus selbst dachte nicht dogmatisch und formulierte keine Glaubenslehre. "Nirgends verlangt er von seinen Hörern, dass sie ihr Denken dem Glauben opfern" (I 75). Dogmen sind für Schweitzer somit tradierte Glaubensinhalte, die wir nur dann vorbehaltlos übernehmen können, wenn wir auf das selbständige Denken verzichten. Genau das aber führt uns von der religiösen Wahrheit des Christentums weg. Denn zwischen der religiösen Form des Glaubens damals und unserer heutigen Situation bestehen enorme Unterschiede. Das eigentliche Wesen bleibt durch die Jahrhunderte hindurch das gleiche, aber es verändert seine "äussere Gestalt" gemäss den jeweiligen "Weltanschauungsvorstellungen" (I 70). Dogmen sind deswegen eine "Backsteinumkleidung"[42], die es zu zerschlagen gilt. Sie sind nicht mit dem wahren Wesen des

42 GW III 873; vgl. I 70; II 654; III 38, 371f, 876; IV 167, 237f, 380f, 387, 708; V 326, 341-374, 375f.

Christentums identisch, weil sie zeitgebunden sind. Deshalb hat ein "undogmatisches Christentum... sein Recht in unseren Tagen. Die christlichen Hauptdogmen sind in der Vorstellungswelt der griechischen Metaphysik entstanden, wobei der Grundgedanke des ursprünglichen Christentums, das Kommen des Reiches Gottes, verloren ging, obwohl er die Verkündigung Jesu beherrscht... Die Dogmen sind uns ehrwürdig, weil so viele Christen ihre Frömmigkeit in sie hineinlegten. Sie waren die Rüstung, in der das Christentum sich durch Jahrhunderte in der Welt behauptete. Nun muss es sich in einer neuen Welt destillieren"[43]. Für Schweitzer muss die Wahrheit frei sein und darf nicht an Glaubensprämissen gebunden werden. Es geht ihm um die intellektuelle Redlichkeit, die einem mündig gewordenen Zeitalter zugetraut werden muss[44]. Das kann so weit gehen, dass man sich eingestehen muss, über eine Person oder Sache nichts zu wissen. Das zu erkennen, ist keine Kapitulation des Denkens, sondern gehört mit zu seinem Sinn. Lapidar schreibt Schweitzer einem Knaben zur Trinitätsfrage: "Ich glaube an Gott, der unser Vater ist, an den Herrn Jesus, der unser Erlöser ist, an den Heiligen Geist, der in unserem Herzen herrschen soll. Aber... ich frage mich überhaupt, ob wir Menschen dieses Geheimnis verstehen können"[45].

Damit sind wir auf das Problem der Geschichte geworfen. Denn was können wir überhaupt wissen, worauf können wir uns stützen und was ist Gesichertes über das wirkliche Wesen des Christentums zu sagen?

In seinen neutestamentlichen Studien ist Albert Schweitzer der geschichtlichen Entwicklung des jeweiligen Problems nachge-

43 Brief an Heinz Lonitzer, 1957, Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 9/1985, S.6. Vgl. A.Schweitzer, Der Protestantismus, S.82f: „Wir befinden uns ihnen [den Dogmen] gegenüber in der Lage eines Volkes, das sich aus der absoluten Königsherrschaft zu einer idealen Monarchie freigekämpft hat. Die Dogmen stehen an der Stelle des Monarchen. Wir bringen ihnen ehrfürchtige angestammte Verehrung dar. Das Parlament aber, welches uns vertritt, das sind die Ideen und Bedürfnisse unserer Zeit. Auf politischem und auch auf religiös-geistigem Gebiet ist dies die einzige Lösung des Konflikts zwischen Altem und Neuem." Wegen Schweitzers Vorgehen mit den unten behandelten Geschichtsproblemen wandten sich die Professoren gegen seine Habilitation (I 59).

44 Dies ist ein Bezugspunkt zu D.Bonhoeffer, was in 3.3.1. noch zu erörtern sein wird. Darauf hingewiesen hat U.Neuenschwander, Zwischen Gott und dem Nichts, S. 125f u. 155f.

45 Brief vom 19.9.1957, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 7/1983, S.1.

gangen. Er erachtete dies geradezu als Methode[46]. In der Darstellung der Problemgeschichte zeichnet sich für ihn die Problemlösung ab, die Antwort auf die Fragen der Gegenwart.

Schweitzers Vorgehen war dem damaligen Historismus verhaftet. Deutlich zeigt sich das an einem Satz aus dem Buch "Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis": "In der wahren historischen Erkenntnis liegt eine befreiende und fördernde Macht. Unser Glaube baut sich auf der Persönlichkeit Jesu auf. Zwischen unserer Weltanschauung und derjenigen, in welcher er lebte und wirkte, liegt aber eine tiefe, wie es scheint, unüberbrückbare Kluft" (V 325). Es gibt zwei sich entgegengesetzte Möglichkeiten, diesem Dilemma zu entkommen. Die eine ist die liberale: die Person Jesu wird modernisiert, indem sie aus dem geschichtlichen Zusammenhang gerissen wird und zeitgemäss dargestellt wird. Die andere kann man als die orthodoxe bezeichnen: es wird versucht, die Person so sehr historisch zu fixieren, dass sie fallen muss, sollte sich diese Fixierung als zu schwach erweisen.

Schweitzer hält es für unerlaubt, wie es die liberale Theologie tat, die ethische Verkündigung Jesu von seiner Reichserwartung abzulösen und zu einem Programm der ethisch-sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts zu verselbständigen"[47]. Jesu Tätigkeit rechnete allein mit der eschatologischen Realisierung des Reiches. Es handelte sich nicht um die ethische Reichsnähe (V 226). Darum kann die Vergeistigung seiner messianischen Erwartungen in der Theologie des 19.Jahrhunderts nur als "Irrtum" (I 55) bezeichnet werden.

Für Schweitzer selber gab es nur die schonungslose Offenlegung der Tatsache, dass Jesus eine "konsequente Eschatologie" vertrat und sich damit getäuscht hatte. Sein Tod ist nicht das Ende der allgemeinen Drangsale vor dem eschatologischen Ende gewesen, welches das Reich Gottes hätte herbeiführen sollen (I 28f). Mit dem Ausbleiben diese Reiches wurde die Urgemeinde vor schwere Probleme gestellt. Erst Paulus wird eine Lösung finden.

46 GW I 132: „Fort und fort habe ich... den Drang in mir erlebt, das Wesen eines Problems nicht nur an sich, sondern auch aus der Art seiner Selbstentfaltung in der Geschichte begreifen zu wollen."

47 GW III 875: „Manche der grössten Worte [Jesu] findet man in einem Winkel liegend, ein Haufen entladener Sprenggeschosse. Wir liessen Jesus eine andere Sprache mit unserer Zeit reden, als sie ihm über die Lippen kam." Vgl. E.Grässer, Theologe, S.72ff.

Obwohl in der neutestamentlichen Wissenschaft heute kaum mehr bestritten wird, dass Jesus ohne die Eschatologie als Apokalyptik nicht verstanden werden kann, so wird dennoch bei Schweitzer eine, für ihn typische, extreme Haltung ausgemacht. E.Grässer stellt kritisch fest, dass das "Spannungsverhältnis von Gegenwart und Zukunft des Reiches in der Person Jesu" nicht berücksichtigt werde[48].

Andererseits ist bei Schweitzer aber auch ein liberales Jesusverständnis zu beobachten. Dieses war folgendermassen gekennzeichnet: Man suchte "den Jesus der Historie und fand jeweils den Jesus, den man für die eigene Geschichte brauchte"[49]. Schweitzer stellt diese Suche ein, indem er Jesus zu unserer Zeit in einer grossen Distanz darstellt. Wir leben nicht mehr in der Weltanschauung Jesu, weshalb jeder Versuch, ihn in unsere Zeit hinüberzuziehen, aussichtslos ist (V 340). Allerdings sucht Schweitzer nun seinerseits Erklärungen, denn er hatte sich am Ende des "Abendmahlsproblems" vorgenommen, "ein neues Leben Jesu" zu schreiben[50]. Etwa dann, wenn er nach liberaler Manier (wie z.B. David Friedrich Strauss) die "heroische Grösse Jesu" herausstreicht, um sie "der modernen Zeit und der modernen Dogmatik vor die Seele zu führen"[51].

Jedenfalls ist festzustellen, dass Albert Schweitzer anstössig war in dem Sinne, dass er die Diskussion um das Leben Jesu in eine neue Richtung, die eschatologische, in Bewegung brachte. Karl

48 E.Grässer, Theologe, S.74; siehe dort auch die Anmk. 10, 11, 13.

49 A.a.O. S.75. Vgl. A.Schweitzers eigene Zusammenfassung der Leben-Jesu-Forschung, GW III 873: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden..., aber [Jesus] ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück."; GW III 371, 878.

50 A.Schweitzer, Abendmahlsproblem, letzter Satz, S.62. Angaben zu Kritiken und Rezensionen siehe bei E.Grässer, Theologe, S.76 Anmk.8. W.G.Kümmel, Schweitzer als Jesus- und Paulusforscher, S.4, weist mit Recht darauf hin, dass Schweitzer nur die liberale Leben-Jesu-Forschung für gescheitert erklärte, selber aber nach neuen Lösungen suchte.

51 GW V 340; Vgl. 326: „Die wahre geschichtliche Erkenntnis aber gibt der Dogmatik ihre volle Bewegungsfreiheit wieder! Sie bietet ihr die Persönlichkeit Jesu dar in einer eschatologischen und doch ihrem Wesen nach durch und durch modernen Weltanschauung, weil er sie mit seinem gewaltigen Geiste durchdrungen hat. Dieser Jesus ist viel grösser als der modern gedachte: er ist wirklich eine überirdische Persönlichkeit." GW V 340: „Wir müssen dazu zurückkehren, das Heroische in Jesus wieder zu empfinden." Weitere Beispiele finden sich bei E.Grässer, Theologe, S.127-130.

Barth ging in seinem "Römerbrief" so weit, dass er sagen konnte: "Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun"[52].

Die mit der Eschatologie verbundenen Fragen nach dem Reich Gottes werden für Schweitzer zu einem Schwerpunkt in seinem Denken. In diesem Reich wird das wahre Wesen des Christentums verwirklicht sein: die sittliche Welt, die Jesus schaffen wollte[53].

2.2.2. Der historische Jesus und die Geschichte

Äusserlich ist mit den Forschungen und Geschichtsdarstellungen Schweitzers das Problem des historischen Jesus deutlich umrissen. Wir kommen auf der historischen Ebene nur soweit an Jesus heran, als er uns heute in seinen radikalen eschatologischen Aussagen fremd erscheint. Es ist aber nicht erlaubt, deswegen auf die Dogmen auszuweichen, und diese unreflektiert in unser Denken zu übernehmen. Es ist vielmehr ein freies Denken gefragt, das der Wahrhaftigkeit dienen soll. Schweitzer ist deshalb ohne Beachtung möglicher Konsequenzen an die Sache herangegangen. "Das freie Denken, das Tiefe hat, verfällt nicht in Subjektivismus... So stark wie der Wille zur Wahrheit muss der zur Wahrhaftigkeit sein... Wahrhaftigkeit ist das Fundament des geistigen Lebens" (I 233). Es ist zu beachten, dass es der Mensch ist, der zur Erkenntnis kommen will: "Mit den eigenen Ideen bewegt es [das freie Denken] diejenigen in sich, die in der Überlieferung irgendwie als Wahrheit Geltung haben und bemüht sich, sie als Erkenntnis besitzen zu können"[54]. Somit unterscheidet Schweitzer zwischen der Wahrheit, die aus meinem freien Denken entsteht, und einer übernommenen Wahrheit (I 230ff). Die erstere ist mühselig zu erreichen, weil sie Kraft und Anstrengung kostet, um nicht Unverstandenes für richtig

52 K.Barth, Der Römerbrief, München 1922², S.298. Wichtig ist hier nur die Übereinstimmung in bezug auf die nicht vom Christentum lösbare Eschatologie.

53 A.Schweitzer, Schlussvorlesung S.13; GW V 324. Siehe 2.7.

54 A.a.O. S.13; vgl. Von Reimarus zu Wrede, S.399f: „Gerade die Fremdheit und Absolutheit, mit der er [Jesus] uns gegenübergestellt wird, erleichtern es dem Einzelnen, den eigenen, persönlichen Standpunkt ihm gegenüber zu finden."

zu halten. Wir wollen sie als "teure Wahrheit" bezeichnen. Im Gegensatz zu ihr steht die "billige Wahrheit", die von Menschen aufgenommen wird, welche für autoritative Wahrheiten empfänglich sind, ja empfänglich sein müssen, weil für sie Erkenntnis nicht wirklich "etwas Begriffenes" ist[55], das aufgenommen, durchdacht und beurteilt wird. Aber nur auf diese Weise ist die Begründung der Wahrheit zu erfahren; nur so kann die Wahrheit auf Interessen befragt werden, die sich dahinter verbergen können.

Mit dem Denken der Wahrheit anstelle einer blossen Übernahme nähern wir uns Schweitzers Begriff des Glaubens. "Als unverlierbaren Kinderglauben habe ich mir den an die Wahrheit bewahrt" (I 250). Denn in Bezug auf die historische Wahrheit um Jesus stellt sich doch die Frage, was Jesus für uns und unser religiöses Leben (noch) bedeuten kann (I 72). Das ist das innere Problem des historischen Jesus. "Die Behauptung, wir könnten überhaupt kein Verhältnis zu ihm gewinnen, will auf den ersten Anblick viel einleuchtender scheinen als ihr Gegenteil" (III 728). "Die Frage ist die, ob die Persönlichkeit Jesu trotz alles Fremdartigen, durch das sie im Widerspruch zu unseren Anschauungen steht, eine Bedeutung für unsere Religion haben kann. Sie kann nur aus der religiösen Überlegung beantwortet werden... Hierzu muss aber vorausgesetzt werden, dass die Religion ihrem Wesen nach von jeglicher Geschichte unabhängig ist" (III 731f). Schweitzer ist zwar der Auffassung, dass wir weder aus dem historischen Jesus heute eine Theologie für uns formen können, noch unsere heutige Theologie beim historischen Jesus belegt finden. Dennoch möchte er höchstens methodisch bei dieser "Scheidung" bleiben. Wichtiger ist es ihm, gleichsam zum "Kern" Jesu vorzudringen, weil dieser für das Menschsein konstitutiv ist. Gegen Fritz Buri und Andreas Rössler teile ich die Ansicht Erich Grässers[56], dass es dabei nicht einfach darum geht, die Schale

55 Teure und billige Wahrheit brauchen wir in Anlehnung an D.Bonhoeffers Unterscheidung von teurer und billiger Gnade, D.Bonhoeffer, Nachfolge, S.13ff. Vgl. zum Thema R.Bultmann, Glaube und Verstehen I S.2: „Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromissbetrieb."

56 F.Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie, Zürich 1935; A.Rössler, Schweitzer und das freie Christentum, S.258.

vom Kern zu trennen. Vielmehr wird "die Schale auf ihren Kern hin untersucht"[57]. In Schweitzers Sprache heisst das: "In Wahrheit kann es sich nicht um eine Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern nur um eine Übertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe handeln" (III 878). Dass er damit nahe an die später von Rudolf Bultmann angestrengte Entmythologisierung herankommt, ist ausführlich belegt worden[58]. Denn Schweitzer will dem heutigen Menschen verständlich machen können, worin die Bedeutung Jesu für uns heute besteht[59]. Dafür löst er ihn aus der Geschichte heraus; aber nicht indem er ihn modernisiert, sondern indem er ihn der Geschichte aussetzt. Er will vom historischen Jesus freikommen; deshalb will er ihn kennenlernen. Das "geistige Wesen" der Person Jesu ist allein "zeitlos"[60]. Schweitzer schreibt dazu über sich selbst: "Die übergeschichtliche Betrachtungsweise, bei der Schweitzer ankommt, wo er unser Verhältnis zu Jesus zu begreifen sucht, hat das Charakteristische, dass sie *durch die Geschichte hindurchgegangen* ist. Sie ist nicht gleichgültig dagegen, ob diese oder jene historische Ansicht zutrifft, sondern sie erhebt sich über eine bestimmte, als historisch wahr erkannte Auffassung. Nur in dieser Weise wird sie <übergeschichtlich>... *Durch die Geschichte von der Geschichte frei werden*: dies ist die Paradoxie

57 E.Grässer, Theologe, S.79. Die Unterscheidung von Schale und Kern stammt von A.v.Harnack, Das Wesen des christlichen Glaubens, Leipzig 1900, zit. nach der Ausgabe Gütersloh 1977, S.20. Anderer Ansicht ist auch T.Koch, Schweitzers Denken, S.221, der von „Scheidung" zwischen historischer und moderner Theologie spricht. Wir sind damit aber nur insofern einverstanden, als er schreibt, a.a.O. S.220: „Hat in der Theologie die Vergangenheit erst ihr Eigenrecht und -gewicht erhalten, wird das geschichtliche Phänomen in seiner speziellen Erfahrungswelt belassen (und dadurch allein wird es ja verständlich), dann wird - so hofft Schweitzer - die Dogmatik Gleiches auch für die Gegenwart anerkennen und wahrnehmen." Denn sonst werden alle von Jesus abweichenden Wahrheitseinsichten geglättet oder negiert. Zum Problem vgl. H.Ott, Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte, Zürich 1960.

58 E.Grässer, Schweitzer-Bultmann.

59 A.Schweitzer an F.Buri, 17.7.1955, im Archiv in Günsbach: „In der Theologie bin ich bestrebt gewesen, auf das Wesen des Evangelischen, der ursprünglichen, von den Ideen des Reiches Gottes beherrschten und von Jesus verlangten Frömmigkeit zurückzugehen und diese den Menschen wieder zugänglich zu machen, weil sie das grosse Einfache ist, das uns Licht auf unserm Erdenweg ist."

60 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1926, S.286.

Schweitzers"[61]. Dieser Durchgang verhindert ein blosses Fürwahrhalten von Wahrheiten, weil der denkende Mensch eigens durch die (historische) Geschichte hindurchgedrungen ist, um zum Wesenskern zu gelangen. "Das Leben Jesu hat keine Wichtigkeit; nicht der Verlauf seines Lebens, sondern nur seine Worte, und diese wirken für sich[62]". "Sie passen daher, wie sie sind, in jede Welt, denn in jeder Welt heben sie den, der ihnen ins Auge zu sehen wagt und nicht daran deutelt und dreht, aus seiner Zeit und seiner Welt *heraus* und machen ihn innerlich frei, dass er geschickt wird *in* seiner Welt und seiner Zeit schlichte Kraft Jesu zu sein"[63]. Damit gelangen wir zu einer Grundform christlichen Lebens: der Dialektik der Bewegung "aus-der-Welt" und "in-die-Welt". In der Welt, d.h. in ihrer (historischen) Geschichte leben wir und sind primär an unsere Zeit gebunden. Es gilt jedoch, von ihr loszukommen, weil wir begreifen müssen, dass wir zur Wahrheit nur gelangen, wenn wir das Übergeschichtliche - hier von Jesus - erkennen. Selbst in der Geschichte drinstehend, ist das für uns unmöglich, weil wir sonst die Historie geschichtslos modernisieren oder aber sie selbst als Geschichte annehmen. Der Gang durch die (historische) Geschichte hindurch bringt Klärung und Vertiefung auf das Wesentliche hin. Das bedeutet aber keine Teilung, sondern ist - wie bereits angedeutet im Bild der Schale und des Kerns - eine Bedingung für das Folgende.

61 A.a.O. S.285f. Vgl. G.Marchal, Le paradoxe dans la pensée d'Albert Schweitzer, in: F.Buri, Freundesgabe, S.82-89. Schweitzer meint hier mit „Geschichte" Historizität („historische Ansicht"). Wenn wir im Folgenden „historisch" vor dem Begriff „Geschichte" in Klammern dazusetzen, so verweisen wir mit dieser Unterscheidung auf die Nähe zu R.Bultmann, Glauben und Verstehen I, S.313; II, S.16f; III, S.110, 128, 143, bzw. I, S.259, 318f; II, S.229; III, S.114, 147f; IV, S.131f. Vgl. hierzu H.Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Zürich 1960, S.16f; E.Käsemann, Der Ruf der Freiheit, S.177f; J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, S.236 und H.Zahrnt, Die Sache mit Gott, S.322. „Historisch" bedeutet die objektive Geschichtsschreibung; „geschichtlich" weist auf die existentielle, übergeschichtliche Fragestellung. A.Schweitzer, GW III 885: „Wir geben der Geschichte [der Historie] ihr Recht und machen uns von seinem [dem historischen Jesus] Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden gewaltigen Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen, dass er in dem unsrigen zu neuem Leben und Wirken geboren werde und an unserer und der Welt Vollendung arbeite." Vgl. GW III 721.

62 A.Schweitzer, Schlussvorlesung, S.8.

63 A.Schweitzer, Reimarus-Wrede, S.400; vgl. III 876ff: „Um Jesus zu kennen und zu erfassen, braucht es keiner gelehrten Bevormundung."

Dadurch, dass wir uns von der (historischen) Geschichte ablösen, indem wir durch sie hindurchgehen, werden wir erfahren, wo wir uns existentiell befinden. Von hier aus wird es möglich, bewusst und konzentriert in der Geschichte zu leben und zu wirken. Die Worte Jesu schicken den, der sie hört, in die Welt, um am Ort, wo er steht, "schlichte Kraft Jesu zu sein."

Dass dies möglich wird, bewirkt die "innerliche[] Gleichgestimmtheit des Wollens, Hoffens und Sehnens" (III 880) mit Jesus, welche durch den "Umweg"[64] über die Frage des historischen Jesus zustande kommt. An anderer Stelle redet Schweitzer von einem "Verstehen von Wille zu Wille" (III 883; I 73) und in einer Predigt sagt er: "So muss auch unser Menschenwille in den allgewaltigen Willen Jesu eingehen; dann wird die Gemeinschaft mit ihm geschaffen und dann erfährt der Mensch, was es heisst: <Ich bin bei Dir.>[65]" Es ist die Schweitzersche Ich-Du-Beziehung in der konkreten Erfahrung. Es handelt sich um ein wesenhaftes Zusammenfinden. Der Ort dieses Verstehens in einer Ich-Du-Beziehung ist einerseits die "denkende Mystik" (2.3.), andererseits das Verstehen durch die tätige Nachfolge (2.4.). Diese beiden Möglichkeiten deuten bereits daraufhin, dass der Mensch nicht in einer reinen Erwartungshaltung oder gar in Untätigkeit darauf spekulieren kann, dass ihm das Verstehen Jesu zuteil werde. Dagegen wird von ihm Denken und Tun verlangt. Der "Wille zum Leben" (II 398), der dies fordert, hat den gleichen Ursprung wie der Wille Jesu, nämlich den "Urgrund des Seins": Gott[66]. Jedes Vorstellungsmaterial ist der geschichtlichen Wandlung unterworfen, aber der "Wille selbst ist zeitlos" (III 877). Jesus ist nur "Autorität" des Willens, nicht der Erkenntnis, so dass er "unsere Weltanschauung, trotz aller Verschiedenheit des Vorstellungsmaterials, dem Wesen nach der seinen gleichgestaltet und die Energien wachruft, die in der seinigen wirksam sind"[67].

64 A.Schweitzer, Schlussvorlesung, S.7.

65 StPr S.27.

66 GW I 248. Vgl. StPr S.121: „Gott ist das unendliche Leben." An O.Kraus, in: O.Kraus, Schweitzer, S.38: Ich rede „in der Philosophie nie von <Gott>, sondern von dem <universellen Willen zum Leben>." Vgl. A.Schweitzer, Kulturphilosophie III, Nachlass, IV S.49, in: C.Günzler, Ethik und Weltanschauung, S.34. Man beachte in diesem Zusammenhang, dass bei A.Schweitzer lebensphilosophische Elemente mitklingen.

67 GW III 878f. T.Koch, Schweitzers Denken, S.229 Anmk.87, betrachtet dies als „<lebensphilosophische> Anschauung vom Willen."

Allerdings könnte hier kritisiert werden, dass der qualitative Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur in der Person nicht beachtet werde. Schweitzer würde sich aber insofern rechtfertigen, als er die überwältigende Grösse Jesu anerkennt (V 340) und ihn als unseren geistigen Führer erachtet, den uns Gott geschickt hat (B 340). Denn dieser Wille ist ethischer Wille (III 884). In ihm erfahren wir das die Zeiten Überdauernde von Jesus: das Ethische der Religion im Reich-Gottes-Gedanken. Es ist dies die Kraft des synergetischen Willens Jesu und des Menschen, die nach der Verwirklichung des Reiches Gottes drängt. Hier treffen wir auf den Glauben: "In einer Religion ist so viel Verstehen des historischen Jesus, als sie starken und leidenschaftlichen Glauben an das Reich Gottes besitzt" (III 882).

2.2.3. Der Glaube ohne sacrificium intellectus

Dass der Glaube kein sacrificium intellectus abverlangen darf, haben wir bereits gesehen[68]. Irgendein Faktum für wahr zu halten, hat nichts mit Glauben zu tun.

Glauben hat bei Schweitzer zunächst einen formalen Sinn, wenn er vom "kirchlich festgelegte[n] Glaube[n]"[69] schreibt, den er selbstredend verwirft. Höher stellt er deshalb die Frömmigkeit, denn sie ist nichts Formales, sondern etwas Inhaltliches, nämlich "das Sein in der Liebe"[70]. Deshalb ist die Frömmigkeit das Fundament der Religion, denn "die Frömmigkeit ist die Energie des Glaubens"[71]. Andernorts drückt er es so aus: "Der Glaube ist der Leib, die Frömmigkeit die Seele"[72]. Der Fromme handelt im Geist Jesu und

68 GW I 75, 119, 247, 286; A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.12, 50: „Nein. Kein Christ darf etwas ungeprüft als Glauben annehmen. Nicht der Unglaube ist der gefährlichste Feind des Christentums, sondern die Gedankenlosigkeit, die da wähnt, wir müssen nur etwas, weil es im Glaubensbekenntnis überliefert ist, einfach annehmen."

69 A.Schweitzer an B.Euler, 6.6.1952, im Archiv in Günsbach.

70 A.a.Ö.

71 A.Schweitzer an H.Casparis, 24.11.1960, im Archiv in Günsbach.

72 A.Schweitzer Predigten, Briefe, Vorträge, im Archiv in Günsbach, S.270; Vgl. ebda. S.148: „Es ist leichter, an die Dogmen zu glauben, als in der Liebe zu leben."

lebt die Gedanken des Reiches Gottes. Ganz deutlich wird das in der Predigt: "Willst du an Jesus glauben, so tu etwas für ihn"[73]. Ulrich Browarzik folgert zu Recht: "Der christliche Glaube kann heute nichts anderes sein als der kraftvolle, zielbewusste Wille zu einer sittlich vollkommenen Lebensgemeinschaft aller Menschen unter der Autorität Jesu"[74]. Der Glaube muss auf seine Frömmigkeit hin befragt werden. Auch hier reisst Schweitzer nichts auseinander; vielmehr fallen Religion und Sittlichkeit einander zu. "Darin finden wir das Eins-Sein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen und werden Kinder des Reiches Gottes" (III 885).

Schweitzer geht also bei den Bedingungen des Glaubens ähnlich vor wie beim historischen Jesus. Der christliche Glaube muss sich von der historischen Gegebenheit lösen, um frei und unmittelbar dem Geist Jesu zu begegnen. Die Frömmigkeit, und in ihr die Sittlichkeit, ist das eigentliche Ziel des Glaubens; nicht als eine Art Gefühl, sondern in diesseitiger Tätigkeit. Die Früchte, an denen man uns erkennt, sind nicht eine zweite Etappe des Glaubens, sondern drücken das unmittelbare Verhältnis zum Geist Jesu und - wir wagen es an dieser Stelle zu sagen - zu Gott aus. Umgekehrt erfährt der Gläubige im Tun wiederum diese Nähe, dieses Eins-Werden mit seinem Herrn. "Ein Mensch tut nichts um des Herrn willen, ohne dass er fühlt, dass er es für einen lebendigen Herrn getan hat"[75]. Die Praxis ist der Pfeiler der Erkenntnis.

Damit ist der unmittelbare Glaube im Gegensatz zum übernommenen nicht direkt von historischen Ereignissen abhängig, sondern er wird belebt durch das "Verstehen von Wille zu Wille". Noch einmal wird eine gewisse Nähe zu Bultmann sichtbar: "Dem in den Kategorien gegenständlichen Denkens gar nicht mehr fassbaren Verstehen von Wille zu Wille bei Schweitzer korrespondiert hier [bei Bultmann] das existentielle Verstehen"[76]. Spätestens hier stellt sich nun aber die Frage, ob bei Schweitzers eigener Lösung des Problems des historischen Jesus nicht eine Art "Rest" von Jesus bleibt. In der ersten Leben-Jesu-Geschichte, "Von Reimarus zu Wrede", schreibt er: "Nicht der historisch erkannte, sondern nur der in den Menschen geistig auferstandene Jesus kann unserer Zeit etwas

73 StPr S.63.
74 U.Browarzik, Schweitzer, S.28.
75 StPr S.63; ähnlich ebda., S.16f.
76 E.Grässer, Theologe, S.85 Anmk.23.

sein und ihr helfen. Nicht der historische Jesus, sondern der Geist, der von ihm ausgeht..., ist der Weltüberwinder... Jesus als eine historische Gesamtpersönlichkeit begriffen, bleibt unserer Zeit fremd. Aber sein *Geist*, der in seinen Worten beschlossen liegt, wird elementar erkannt und wirkt *unmittelbar*"[77]. Traugott Koch konstatiert deshalb: "Aber wie Geist und Geschichte von sich vermitteln, dass mit einsichtigem Recht überhaupt vom <Geist Jesu> gesprochen werden kann, bleibt unklar"[78]. Schweitzer hat die Kluft der Geschichte zwischen Jesus und uns zwar überspannt, aber der hermeneutische Weg verschwindet in der "unmittelbaren" Begegnung mit dem "Geist Jesu". Nicht nur Worte und Taten, sondern auch der Geist Jesu muss durch die Auseinandersetzung mit der historischen Fremdheit Jesu hindurchgegangen sein. Hat Schweitzer den Geist Jesu ausgeklammert?

Immerhin hat er der neutestamentlichen Wissenschaft einen Weg gewiesen, indem er zwischen der historischen Jesusforschung einerseits und der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu andererseits unterschieden hat. Weil er letztere aufgrund unserer mangelhaften Kenntnisse relativiert, kann er auf eine unmittelbare existentielle Begegnung mit dem "Geist Jesu" verweisen. Damit zusammenhängend, muss auf das mystische Erfahrungsmuster Schweitzers, wie es mit seinem Gang nach Lambarene verbunden ist, hingewiesen werden. Darin sind auch die Erklärungen dafür zu suchen, weshalb er überhaupt an Jesus festhielt.

Die Frömmigkeit Albert Schweitzers bezeichnet ein existentielles Bewusstsein vom Wesentlichen, das unmittelbar und nötigend auf das menschliche Tun verweist. Frömmigkeit ohne Menschlichkeit ist widersinnig, wobei Menschlichkeit nach dem Auffinden der Formel der "Ehrfurcht vor dem Leben" nicht nur die menschlichen Lebensbereiche umfasst, sondern auch die Bereiche tierischen und pflanzlichen Lebens. Diese Frömmigkeit ist auch der grundlegende Nenner zwischen Kirchen und Konfessionen, weil der Massstab der Frömmigkeit Jesu seine Menschlichkeit ist. Frömmigkeit und Menschlichkeit sind nur aufeinander bezogen, einander durchdrin-

77 A.Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, S.399; vgl.281.

78 T.Koch, Schweitzers Denken, S.224; vgl. S.226: „Doch diese Konzeption vermag darum nicht recht zu überzeugen, weil sie offensichtlich an Unklarheiten leidet. So wird vor allem der Gedanke, die Religion und der Geist seien von der Geschichte unabhängig, nicht eigens bedacht und kritisch rektifiziert."

gend gültig[79]. Dabei müssen sie sich in der Treue bewähren; in der Treue zum Geist Jesu vor allen Dingen[80]. Dies weist auf den existentiellen Charakter des menschlichen Verhältnisses zu Jesu, der nicht ein zufälliger und unverbindlicher sein kann. Nur in einem unsere ganze Existenz umfassenden Verhältnis zu ihm werden wir menschlich fromm. In diesem Sinn interpretiert Schweitzer auch die Stelle der Bergpredigt: "Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen", die er als Schlussatz unter "Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" geschrieben hat. Dieser "Frömmigkeitsimpuls", der "von vornherein feststand"[81], hat ihn mit nach Lambarene getrieben.

Unlösbar damit verknüpft ist die Ehrfurcht vor dem Leben. Denn "durch die Ehrfurcht vor dem Leben werden wir auf eine elementare, tiefe und lebendige Weise fromm"[82]. Diese fromme Ehrfurcht erstreckt sich sogar auf Dinge, die zwar nicht an und für sich leben, die aber oft vom Lebendigen stammen und von Menschen hergestellt sind. Das bäuerische "Sorg ha zur Sach" findet eine Einbettung in der Theologie. Diese Frömmigkeit ist tatsächlich eine "elementare" (I 244), denn sie dringt in alle Elemente existentiellen, menschlichen Lebens vor. Ob wir in der Stadt oder auf dem Land, in den Bergen oder im Flachland leben, ob wir es im Alltag eher mit Menschen zu tun haben oder mit Tieren oder Dingen, gleichgültig wie und wo: wir sind stets in irgendeiner Weise an die grundlegende Situation unseres und fremden Lebens gebunden und haben uns dafür zu verwenden, es zu schützen und zu bewahren[83].

Diese auf unser Dasein ausgerichtete Frömmigkeit geht aber nicht in einem allgemeinen Gefühl auf, als hätten wir nur noch auszuführen, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, *was* wir denn eigentlich tun. Schweitzers Affinität zur Aufklärung wird spürbar, wenn er von einer "elementaren Denkfrömmigkeit" (I 247) spricht. Es geht darum, sich des Elementaren klar zu werden, was

79 A.Schweitzer, Der Menschensohn (1907), in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 12/1980, S.3. Zum ökumenischen Gedanken siehe: F.Franck, Schweitzer, S.34; vgl. A.Schweitzer, ebda., S.5, wo er sogar von der „Menschlichkeitsreligion Jesu" spricht.

80 StPr S.89 (zu Apk. 2,10: „Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben".)

81 U.Neuenschwander, Ethik der Lebensbejahung, S.11

82 L.Wenzel, Anthologie, S.57; GW I 244.

wir nur durch das Denken erfüllen können. Der Weg zur Frömmigkeit verläuft nicht abseits des Denkens, sondern geht durch das Denken hindurch; Schweitzer kann sogar sagen: vom Denken her[84]. Genau wie wir durch die Geschichte hindurch müssen, um zum wirklichen Jesus zu gelangen. Wohl scheint es einen Widerspruch zu geben, wenn Schweitzer in demselben Abschnitt sagt, dass wir das von Jesus verkündete Wesentliche des Christentums im Denken begreifen, andererseits aber Gott nur erkennen, wenn wir ihn in unseren Herzen als Wille der Liebe erleben (I 247). Für Schweitzer geht es jedoch darum, einmal festzustellen, dass sich Vernunft (Denken) und Religion (Frömmigkeit) nicht ausschliessen. Es gilt, einer gedankenlosen Frömmigkeit wie auch einem unfrommen Skeptizismus entgegenzutreten (ebda.). Schweitzer wird den scheinbaren Widerspruch mit seinem Begriff der Mystik zu überwinden suchen.

Frömmigkeit und Denken halten die Beziehung des Menschen zur Welt in einem dialektischen Verhältnis. Sie geben die Grenzen bekannt: gegen ein blosses Betrachten der Welt wehrt sich die tätige Frömmigkeit; während das Denken ein blosses frommes Tun korrigiert. Jesu Verkündigung wird im Denken erfasst, das Verstehen geschieht von Wille zu Wille und ergibt sich in der Tat. In dieser Bewegung steht der Glaube. Insofern hat Picht recht, wenn er feststellt[85], dass Albert Schweitzers Glaubensleben unabgeschlossen ist.

83 GW II 7; Vgl. P.Koller, Todestrieb, S.128f. Auch die eigene existentielle Befindlichkeit wird einbezogen, wenn sich A.Schweitzer gegenüber E.Berman, Schweitzer, S.253, über depressive Gemütslagen äusserte: „Usually, the spirit of Christ brings me back from those dephts." Berman vermutet übrigens, dass A.Schweitzer sein Buch „Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" als eine von Oskar Pfister, bei dem er mehrere Sitzungen gehabt habe (256), empfohlene Selbstanalyse verfasste (253ff). Allerdings sei Schweitzer gegenüber der Hilfsmöglichkeit moderner Psychiater eher skeptisch gewesen (256). Zum Entstehen von Schweitzers autobiographischer Schrift: GW I 213.

84 GW I 247: „Das Christentum kann das Denken nicht ersetzen, sondern muss es voraussetzen... Empfänglich für das Unvergängliche seiner Gedanken ist nur eine Zeit, in der aus dem Denken kommende elementare Frömmigkeit vorhanden ist." Vgl. StPr S.94; J.Feschotte, Schweitzer, S.181; E.Grässer, Theologe, S.261; vgl. E.Lind, Schweitzer-Goethe, S.235; GW II 347.

85 W.Picht, Schweitzer, S.78.

"Aber warum annehmen, dass der Weg des Denkens vor der Mystik ende?"
Albert Schweitzer

2.3. Denken und Mystik

Es sollte bisher gezeigt werden, dass Albert Schweitzer scheinbare Gegensätze miteinander in Verbindung treten lässt und sie voneinander abhängig macht, indem der eine *durch* den anderen hindurch muss. Dies wurde anhand von Schweitzers Behandlung des Problems des historischen Jesus dargestellt: Zum einen hat der liberale, vom Rationalismus entworfene Jesus "so nie existiert" (III 872). Zum anderen ist Jesus trotz der "Backsteinmauer" geschichtlicher Erkenntnis "eben da... Jesus ist unserer Welt etwas, weil eine gewaltige geistige Strömung von ihm ausgegangen ist und auch unsere Zeit durchflutet" (III 873f). Deshalb ist Jesus für uns heute keineswegs erledigt. Die Beschäftigung mit ihm muss jedoch durch die Geschichte hindurch. Die "übergeschichtliche Betrachtungsweise"[86] kommt nicht ohne die Geschichte aus, weil sie sonst sich selbst zur Geschichte macht.

Weiter ist deutlich geworden, dass auch Denken und Frömmigkeit voneinander nicht trennbare Gegensätze sind, sondern sich bedingen. Die Frömmigkeit muss durch das Denken hindurch, damit kein gedankenloses Tun entsteht.

2.3.1. Denken und Mystik sind aufeinander bezogen

In bezug auf die Mystik finden wir einen ähnlich lautenden Befund: "Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf" (II 111). Die "übergeschichtliche Betrachtungs-

86 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1926, S.285.

weise", die "elementare Frömmigkeit" und das "tiefe Erleben" müssen gleichsam durch irdische Formen hindurch: die Geschichte und das Denken und die Vernunft. Es kann jeweils eine Spannung festgestellt werden. Nichts darf sich von der Weltlichkeit lösen, ohne vorher durch sie hindurchgegangen zu sein. Denn es ist gerade dieser Durchgang, der das, was sich von der Welt zu lösen scheint, für uns heute fruchtbar macht. Jesus kann zu unserem Führer im Leben (B 340) werden, die Denkfrömmigkeit leitet uns zu wirklicher Tat an, und die Mystik verhilft uns zu einem tiefen Erleben der Welt.

Auf die Spannung zwischen rationalem Denken und Mystik hat Theodor Heuss in seiner Laudatio auf Schweitzer anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hingewiesen, indem er an Johann Friedrich Oberlin erinnerte[87]. Dieser war von 1767-1826 Pfarrer im elsässischen Steintal gewesen, wo er durch seine soziale Tätigkeit bekannt wurde. Er verfügte jedoch auch über eine mystische Begabung. Das Porträt Oberlins hängt noch heute in Schweitzers Arbeitszimmer in Günsbach.

Was heisst Mystik im Sinne Schweitzers? Dies in der gebotenen Kürze darzustellen, ist schwierig, weil dieser Begriff bei Schweitzer sehr weit gefächert angewendet wird. Wir können hier nur so weit darauf eingehen, als die Mystik für unser Thema von Bedeutung ist.

Schaut man nur auf die Titel der Bücher Schweitzers, könnten diese einen verleiten, sein Verständnis der Mystik in der "Mystik des Apostels Paulus" ausfindig machen zu wollen. Wenn wir uns aber die Geschichtsprobleme rund um die historische Person Jesu in Erinnerung rufen, so wird einsichtig, dass wir uns, was das Denken des Paulus betrifft, in der gleichen Situation befinden: "Paulus ist Eschatologiker, erwartet die Parusie und die Verwandlung des Leibes"[88]. Sein geschichtlicher Moment ist, nach Schweitzer, so wenig der unsrige wie es derjenige von Jesus war. Insofern kann die "Mystik des Apostels Paulus" nicht die Mystik Schweitzers sein.

Dennoch, und auch das haben wir schon bei Jesus gesehen, ist Paulus für uns damit nicht erledigt. War es dort das "Verstehen Jesu

87 Th.Heuss, Laudatio, S.19. Zu Oberlin: C.Koepcke, Johann Friedrich Oberlin, Hamburg, Freiburg i.Ü. 1984.

88 A.Schweitzer, Paulusforschung, S.110.

von Wille zu Wille", das uns mit ihm verbindet, so ist es bei Paulus die Mystik des "Seins in Christo". Ausgeschrieben heisst das: Trotz der ausbleibenden Parusie bin ich jetzt schon "in Christo; in ihm erlebe ich mich als ein Wesen, das dieser sinnlichen, sündigen und vergänglichen Welt enthoben ist und bereits der verklärten Welt angehört" (IV 28). "In Christo" wird der Bruch zwischen dem Letzten und dem Vorletzten[89] aufgefangen. Das macht hier den Begriff der Mystik aus: "Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt" (IV 25). Während Paulus das aber im "Erleben" an sich persönlich existentiell erfahren hat, können wir heute nur mittels des "Denkens" an dieses Erleben herankommen (IV 71). Allerdings treffen wir gerade im Denken wieder auf Paulus, weil er es war, der die Lehre Jesu in seine eigene Zeit weitergeführt hat; und zwar dank seiner denkerischen Fähigkeiten. Das ist die zweite grosse Leistung der Mystik des Apostels, das dieser "auch das Denken als von Gott kommend anerkennt" (IV 486).

Mystisches Erleben und Denken sind bei Paulus die Pole, die es ihm erlaubten, dem Christentum die lebenswichtigen Impulse zu geben, die dieses für das Überleben benötigte. Das Denken leistet die Arbeit der Übersetzung zeitloser Gedanken in die jeweilige aktuelle Zeit. Was Paulus in seiner Zeit getan hat, müssen wir auch heute tun[90]. Zweifellos sieht sich Schweitzer als einer jener, die diesem Anspruch gerecht zu werden versuchen. Die Mystik, wie sie bei Paulus eine Rolle spielte, muss von ihrem Kern her weitergeführt werden.

Im Herbst 1932 versuchte Schweitzer das Wesen der Mystik wie folgt zu definieren: "Mystik liegt überall da vor, wo das Denken sich nicht dabei aufhält, eine Lehre über die Welt aufzustellen und aus ihr Folgerungen für das Verhalten des Menschen zu ziehen, sondern in unmittelbarer Weise mit den grossen, alle anderen in sich enthaltenden Fragen unseres geistigen Eins-Seins mit dem

89 Dieses Begriffspaar stammt von D.Bonhoeffer; siehe 3.1.3.

90 GW IV 485: „Lebendige Wahrheit kann das Christentum in aufeinanderfolgenden Geschlechtern nur werden, wenn in ihm ständig Denker auftreten, die im Geiste Jesu den Glauben an ihn in den Gedanken der Weltanschauung ihrer Zeit zur Erkenntnis werden lassen."

unendlichen Sein beschäftigt ist und sie zu lösen unternimmt. Geheimnisvoll... ist diese auf das Innerliche gehende Weltanschauung, weil sie sich von dem geheimnisvollen Wesen des Seins und damit auch des Verhältnisses des individuellen Seins zum unendlichen Sein Rechenschaft gibt. Um das Wesen der Mystik zu verstehen, muss man also ihren Begriff viel weiter fassen als wir Abendländer es zu tun gewohnt sind. Jede Weltanschauung, insoweit sie das Verstehen des Menschen durch sein geistiges Verhältnis zum unendlichen Sein bestimmt sein lässt, hat mystischen Charakter"[91].

Nach Schweitzer führt das Denken in die Mystik hinein, weil es bei der sachlichen Feststellung stehen bleibt, dass "der Welt-Geist und das Weltgeschehen unbegreiflich bleiben"[92]. Es geht aber in Erleben über und wird sich so des Geheimnisses bewusst. Denken und Mystik werden deshalb nicht getrennt, sondern sind aufeinander bezogen: sie gehören zusammen, sind komplementär[93]. Er führt dabei die mittelalterliche "docta ignorantia" an, die wissende Unwissenheit, die sich das "absolut Geheimnisvolle und Unergründliche der Welt und des Lebens" eingesteht (II 622). Das mystische Wissen ist ein irrationales, "in dem der Mensch das eigene Sein in dem universellen Sein begreift... Damit meint man, dass es nicht mehr in dem gewöhnlichen Überlegen zustande kommt, sondern irgendwie erlebt wird" (II 83). Es ist dabei zu beachten, dass irrational hier keineswegs kontrarational heisst, wie K.Raab angemerkt hat[94]. Das Irrationale ist auf rationalem Weg erreichbar; ja, das "zu Ende gedachte Denken führt also irgendwo und irgendwie zu einer

91 A.Schweitzer, Kulturphilosophie III, 1.Teil, S.146, Abschrift im Archiv in Günsbach, und in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt vom 2/1985, S.9.

92 GW II 662. Letzteres hat Schweitzer in seinen Ausführungen über das Problem der Weltanschauung und der damit verbundenen Weltbejahung bzw. Weltverneinung dargelegt. Vgl. GW II 658, 661f, 110f.

93 GW II 83: „Aber warum annehmen, dass der Weg des Denkens vor der Mystik ende? Wohl hat das bisherige Vernunft-Denken immer haltgemacht, wenn es in die Nähe der Mystik kam. Es wollte nur so weit gehen, als es alles in glatter Logik ausbreiten konnte. Die Mystik ihrerseits setzte wo sie es nur konnte, das Vernunft-Denken herab, um ja die Idee nicht aufkommen zu lassen, als müsse sie ihm irgendwo Rechenschaft leisten. Und dennoch gehören die beiden, die nichts voneinander wissen wollen, zusammen."

94 K.Raab, Schweitzer, S.83. C.Günzler, Rbf.62 S.56: Mystik bei A.Schweitzer bezeichnet die Tatsache, „dass das rationale Denken zuletzt auf logisch nicht mehr ableitbare Sachverhalte stösst und diese als Voraussetzung anerkennt..."

lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik"[95]. Das Pendant zur Denknotwendigkeit ist, wie wir schon früher gesehen haben, das Unmittelbare. Die Mystik ist in "unmittelbarer Weise" mit der allesumfassenden Frage nach unserem "Eins-Sein mit dem unendlichen Sein beschäftigt." Daran knüpft Schweitzer seine Kritik an der bisherigen Mystik an. Diese hat sich auf das intuitive Denken zurückgezogen und deshalb eine ethisch nur geringe Substanz hervorgebracht. Sie bringt den Menschen zwar richtigerweise auf den Weg der Innerlichkeit, aber damit eröffnet sie ihm keinen Weg zur tätigen Ethik, die gefordert ist[96]. "Dem Inhalte nach ist alle bisherige Mystik unbefriedigend, weil sie welt- und lebensverneinend ist und keinen ethischen Gehalt hat" (II 441). Ihr fehlt die "Welt-Weite", die sich "logisch" aus dem ethischen Grundprinzip der "höchsten Erhaltung und Förderung von Leben" ergibt (II 659). Deshalb redet Schweitzer in dem anfänglich etwas seltsam anmutenden Terminus der ethischen Mystik bzw. mystischen Ethik (II 370). In einem Satz zusammengefasst heisst es dann: Die ethische Mystik "lässt das Einswerden mit dem Unendlichen durch ethische Tat verwirklicht werden" (I 244, 11; II 662).

Wir erfahren hier einmal mehr von diesem "hindurch" zweier komplementärer Phänomene. Die Mystik muss durch das rationale Denken hindurch, damit sie sich nicht in Welterklärungsversuchen verliert[97]. Andererseits muss die Ethik durch die Mystik hindurch, um nicht im Problem des Sollens stehen zu bleiben, sondern damit sie als "Problem des wirkenden Verhaltens zur Welt"[98] begriffen

95 GW II 84. Der Begriff des Denkens bei A.Schweitzer kann hier nicht weiter ausgeführt werden. B.Otto, Schweitzer, S.53 Anmk.83, hat dazu vermerkt, dass Schweitzer zwar durchaus ein rationales Denken meint „wie es im heutigen Sprachgebrauch üblich ist...", aber in der persönlichen Erfahrung. Vgl. ebda., S.57 Anmk.85. Siehe auch die ausführliche Kritik und neue Interpretation von M.Ecker, Evolution und Ethik, S.51-81.

96 GW I 237; vgl. E.Lind, Schweitzer-Goethe, S.203f.

97 A.Schweitzer an O.Kraus, 18.11.1925, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt vom 10/1983, S.13: „Was ich erstrebe, ist die geläuterte, durch das *Denken* und <Wissen Wollen> hindurchgegangene Mystik."

98 A.Schweitzer, Notizbuch aus dem Nachlass, im Archiv in Günsbach, 5.3.1933: „Für Mystik Falsch, wenn [man] das Problem der Ethik einfach als Problem des Sollens [betrachtet]. Nein, ist viel tiefer verwurzelt: Das Problem des wirkenden Verhaltens zur Welt!" GW II 371: „Unser grosser Irrtum aber ist, dass wir meinen, ohne Mystik zu einer ethischen, das Denken befriedigenden Welt- und Lebensanschauung gelangen zu können."

wird. So sprengt die Ethik jegliche Einschränkung auf einzelne Teile der Welt. Sie bleibt nicht allein "mit dem Nebenmenschen und der Gesellschaft beschäftigt." Vielmehr umfasst sie ausnahmslos alles Leben; sie ist "ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt" (II 659ff, 379). Schweitzer versucht somit die Mystik zu universalisieren, wie er seine Idee der Ehrfurcht vor dem Leben als Durchbruch gegen alle Partialisierungsversuche herkömmlicher Ethik versteht (II 108ff, 244ff). Umgekehrt ist Mystik ohne Ethik wertlos. "Mystik, die für sich ist, ist das Salz, das dumm wird" (II 372).

2.3.2 Denkerisches Erleben in der Mystik

Schweitzers Begriff der Mystik ist nicht zu trennen vom Erleben. Mystik ist das "grosse Denkerlebnis"[99]. Wie das Denken in die Mystik hineinführt, geht alles wahre Erkennen in Erlebnis über (II 376, 111). Denn die Erkenntnis macht dort halt, wo sie erfährt, dass sie die Welt nicht erkennen kann. Ähnliches haben wir gesehen beim historischen Jesus. Das Denken allein kann ihn nicht fassen, sondern nur das Verstehen von Wille zu Wille. Schweitzer nennt dies folgerichtig Jesusmystik (III 886). Die Ethik ihrerseits ist nicht umfassend genug, falls sie nicht das Eins-Sein mit dem unendlichen Sein erlebt. So muss das Erkennen zum Erleben werden, weil nur da-durch die Notwendigkeit der Ehrfurcht vor dem Leben erfasst wird. Denn diese ist für ihn die Lösung des rein denkerisch nicht zu bewältigenden Konfliktes der Selbstentzweiung des Lebens, also der Erfahrung, dass ich nur leben kann auf Kosten von anderem Leben (II 381).

Interessant ist zu beobachten, dass wiederum das Verhältnis zur Welt eine Rolle spielt. "Das zum Erleben werdende Erkennen lässt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf"

99 A.Schweitzer an O.Kraus, 18.11.1925, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt vom 19.10.1983: „...dass mein Ideal <Philosophie als Wissenschaft> ist, und dass ich niemals, weil ich die Mystik als das grosse Denkerlebnis bekenne, irgendwie deswegen mit den alten und neuen Romantikern und Vermittlungsmenschen etwas zu thun haben will."

(II 377). Ohne Erleben der Welt, nur im Erkennen, stelle ich mich zwangsläufig an den Rand der Welt und schaue sie distanziert als Objekt an. In die Welt komme ich jedoch durch das Erleben, das mich zu einem Verhältnis nötigt, das als "Ehrfurcht vor dem Leben" beschrieben werden kann.

Das Erleben im Zusammenhang mit dem Erkennen wird auch von Wilhelm Dilthey erläutert: "Das Erleben ist immer seiner selbst gewiss. Jedes Erlebnis hat die Seite, dass das im Erlebnis Enthaltene für mich da ist. Die Gewissheit des Erlebnisses bedarf keiner Vermittlung, und so kann dasselbe als unmittelbar bezeichnet werden." "Innewerden und das, dessen ich innewerde, sind eins"[100]. Mit dem, was wir hier als Erleben in Schweitzerschem Sinne beschreiben wollen, haben wir uns unter dem Stichwort Dogma bereits kurz beschäftigt. Schweitzer wehrt sich dort gegen eine billige Wahrheit, die bloss übernommen ist. Er verlangt eine, die wir teure Wahrheit genannt haben, weil sie aus eigener denkerischen Anstrengung erfahren wird. Schweitzer wollte damit das erreichen, was Gerd Theissen fordert: "Man muss tradierte religiöse Aussagen so umformulieren, dass sie als Gegenstände möglicher religiöser Erfahrung ausgewiesen werden können"[101]. Es kann heute erlebt werden, was früher ausgesagt worden ist. Das Erlebnis ist nicht ein rein subjektives Erkennen, sondern wird durchaus eine allgemein verbindliche Aussage.

In einer Predigt hat Schweitzer diesen Sachverhalt beschrieben: "Welches ist der Unterschied zwischen einem Gelehrten, der die kleinsten und ungeahntesten Lebenserscheinungen im Mikroskop beobachtet, und dem alten Landmann, der kaum lesen und schreiben kann, wenn er im Frühling sinnend im Garten steht und die Blüte betrachtet, die am Zweige des Baumes aufbricht? Beide stehen vor dem Rätsel des Lebens, und einer kann es weitgehender beschreiben wie der andere, aber für beide ist es gleich unergründ-

100 W.Dilthey, Gesammelte Schriften VII, S.25f, 28. Vgl. E.Diewald, Wilhelm Dilthey, Göttingen 1963, S.130-145 (Das Erlebnis als Grundlage des Vertstehens).

101 G.Theissen, Argumente, S.16f. Vgl. dazu einer der Grundbegriffe feministischer Theologie, die „Erfahrung", D.Sölle, Gott denken, S.231: „Das wichtigste Kriterium für diesen Begriff ist die Intersubjektivität, das heisst die Mitteilbarkeit der Erfahrung[en]..., in denen wir uns gemeinsam wiederfinden". Damit wird im Sinne Schweitzers nicht mit dem Gegensatz von objektiven und subjektiven Wahrheitsansprüchen operiert.

lich. Alles Wissen ist zuletzt Wissen vom Leben und alles Erkennen Staunen über das Rätsel des Lebens - Ehrfurcht vor dem Leben in seinen unendlichen, immer neuen Gestaltungen... Was ist also das Erkennen, das gelehrteste wie das kindlichste: Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Unbegreiflichen, das uns im All entgegentritt und das ist wie wir selbst, verschieden in der äusseren Erscheinung und doch innerlich gleichen Wesens mit uns, uns furchtbar ähnlich, furchtbar verwandt. Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den anderen Wesen. Ehrfurcht vor der Unendlichkeit des Lebens - Aufhebung des Fremdseins - Miterleben, Mitleiden - . Das letzte Ergebnis des Erkennens ist also dasselbe im Grunde, was das Gebot der Liebe uns gebeut. Herz und Vernunft stimmen zusammen, wenn wir wollen und wagen, Menschen zu sein, die die Tiefe der Dinge zu erfassen suchen"[102].

Schweitzers Erleben ist ein mystisches, weil es etwas aufnehmen will, das begrifflich-rational, "objektivierend" nicht zu erfassen ist. Gleichzeitig bringt es uns in ein Verhältnis zur Welt, das nur ein ethisches, tätiges Verhalten sein kann. Die Mystik Schweitzers bildet den Spannungsbogen zwischen dem Erkennen und dem Wollen. Sie ist zugleich das Ferment, um keine Trennung von Subjekt (Ich) und Objekt (Welt) zuzulassen. Scheinbare Gegensätze sollen überwunden werden, indem sie so nahe zueinander gebracht werden, bis man merkt, dass sie sich gegenseitig benötigen. Diesen Moment hat Schweitzer Mystik genannt[103]. Es ist keine Philosphie eines unbetroffenen Zuschauens. Das unendliche Sein ist nicht ein Sein in sich selbst, sondern ein In-Beziehung-Sein zu anderen durch die Ehrfurcht vor dem Leben zu menschlichem, tierischem und pflanzlichem Leben. In der Mystik kommt es zu dieser Beziehung, die sich in der Ethik in die Welt hinein ausstreckt.

Wir können daraus folgern, dass das unendliche Sein auf diese Beziehung angewiesen ist. Wenn wir das unendliche Sein mit einem mystischen Gottesbegriff gleichsetzen, so kommen wir in die Nähe von Angelus Silesius: "Ich weiss, dass ohne mich / Gott nicht ein Nun kann leben / Werd ich zu nicht. / Er muss von Noth den

102 StPr S.122f; vgl. GW III 876.

103 Vgl. GW IV 25: „Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht..."

Geist aufgeben"[104]. Schweitzer fragt in einem Artikel im elsässischen Kirchenboten: "Und das Reich Gottes auf Erden, ...entsteht und wächst es nicht durch das Zusammenwirken Gottes mit den Menschen"[105]? Diese Frage ist in affirmativem Sinn gestellt. Sie entspricht einer folgerichtigen Konsequenz aus den komplementären Bewegungen. Denn diese treffen letztlich auf die Beziehung Gott - Mensch. Als Menschen können wir das Leben nicht schaffen, aber wir sind dafür mitverantwortlich, was mit ihm geschieht. In der "Ehrfurcht vor dem Leben" versucht Schweitzer in diesem Sinne einen Synergismus aufzuzeigen. Es ist die Grösse des Menschen, dass er mit der Aufgabe betraut ist, Mitarbeiter Gottes zu sein, indem er Leben erhalten und fördern muss (I 170).

Man kann in diesem Zusammenhang feststellen, dass Schweitzer das Wort "Gnade" selten benützt. Wir finden die Erklärung darin, dass er sich gegenüber einer theologischen Anthropologie und Soteriologie des "reinen Gnaden-Wortes" kritisch verhält. Das bezeugt etwa die Ablehnung einer "Erwartungstheologie", die sich auf die reine Gnade verlässt und darüber die Verpflichtung und die Möglichkeit zum verantwortlichen Handeln schmälert[106]. In einer Predigt von 1904 weist Schweitzer darauf hin, dass die Menschen die "Gemeinschaft mit Gott" nötig haben. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Gott braucht die Menschen. "Gott braucht unseren Dank; er lebt davon; ohne unseren Menschendank ist er, der Ewige, Unendliche, Allmächtige arm, denn sein Reichtum kehrt nicht zu ihm zurück." Wenig später sagt er: "Er, der Allmächtige,... hat [Menschen-] Wesen geschaffen, die ihren eigenen Willen haben, und wartet nun, ob sie seinen Willen tun möchten... - dann ist das Ziel der Welt erfüllt"[107].

104 Angelus Silesius (Johannes Scheffler), Cherubinischer Wandersmann, Stuttgart 1984, I,8.

105 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.15.

106 Siehe 2.1. Anmk.18 und 2.7. Anmk.430. Vgl. B.Otto, Schweitzer, S.51 über „Schweitzers Synthese aus der Ethik der Hingebung und der Ethik der Selbstvervollkommnung". Von K.Barth, K.Barth-Gesamtausgabe V, Bd.2, Zürich 1974, S.628, wurde demgegenüber der Vorwurf der „Werkgerechtigkeit" laut.

107 StPr S.32f.

2.3.3. A.Schweitzers Mystik in der Kritik

Kritiker befassen sich oft damit, in welcher Art Albert Schweitzer den Begriff der Mystik in seinem Denken anwendet. Einer der ersten war 1925 August Messer in der Besprechung der "Kulturphilosophie", die er als "bedeutendes Werk" darstellt[108]. Er beanstandet aber die generelle Unschärfe der Begriffe, womit er keineswegs allein steht[109]. Was die Mystik betrifft, sei die Unterscheidung von Erkenntnis und Erlebnis viel zuwenig klar voneinander abgetrennt, weil im mystischen Erleben doch auch eine Erkenntnis enthalten sei, nämlich dass das unendliche Sein die "Ehrfurcht vor dem Leben" verlange. Es ist jedoch zu fragen, ob Schweitzer damit nicht zwei verschiedene Ebenen des Verstehens auszudrücken versucht, eine dem elementaren Denken verbundene rationale und eine irrationale, - die nicht kontrarational ist. Er möchte erläutern, dass ich zwar die Welt an sich und in ihrer ganzen Tiefe nicht zu erkennen vermag, dass aber auf der anderen Ebene Phänomene an uns herantreten, wie etwa, dass Jesu Wirkung "eben da ist." Wir spüren die Wirkung und sehen gar Resultate, aber wir kennen die letzte Herkunft nicht (II 105). Messer ist darin recht zu geben, dass es schwierig ist, Schweitzer immer streng begrifflich zu verstehen. "Indem Schweitzer den Satz aufstellt, dass alles wahre Erkennen in dieses mystische Erleben eingehe, bleibt er eben doch dabei, Werterfassung und Wertschätzung von Seinserfassung abhängig zu machen; denn in aller <Ehrfurcht> steckt Wertschätzung"[110].

Oskar Kraus sieht in der Schweitzerschen Mystik "ein eigentümliches Gemenge von Agnostizismus und animistischem Pantheismus". Die ethische Mystik sei "nichts anderes als eine logisch unerlaubte Abkürzung des Weges zu einem erwünschten Ziele"[111]. Dieses Urteil weckt die Frage, wie weit Schweitzer in der Nähe des Pantheismus einzuordnen ist, wenn er zum Beispiel vom "univer-

108 A.Messer, Schweitzers Kulturphilosophie, S.77.
109 A.Messer, a.a.O. S.83ff; H.Groos, Schweitzer, S.600.
110 A.Messer, a.a.O. S.87.
111 O.Kraus, Schweitzer, S.8 u. 51; ders., Charakterologie, S.292 u. 321. Während er nach O.Kraus dem Irrationalismus zuzurechnen ist (ebda. S.60 bzw. 329), wirft ihm Käthe Friedemann, Schweitzers Irrtum, S.438, vor, dass alles „ausschliesslich auf dem Denken" basiere.

sellen Willen zum Leben" spricht und damit "Gott" meint[112]. Oder müsste präziser von einem Panentheismus gesprochen werden, wenn er vom "Urgrund des Seins" redet[113]? Gott wird nicht nur personal, sondern auch weltlich und ganzheitlich erfahren. Andererseits kommt der Personalität des Menschen eine besondere Bedeutung zu, wie die Umstände von Schweitzers Entschluss für die Mission illustrieren. Es ist weiter zu beachten, dass Schweitzer nicht die Ansicht vertritt, Gott sei mit der Schöpfung in ihrer kreatürlichen Bestimmtheit identisch. Es würde hier den Rahmen sprengen, diesen Fragen im einzelnen nachzugehen.

Mit Kraus übereinstimmend formuliert Hans Lenk: "Schweitzer scheint nach dem mystischen Erleben zu greifen, wie der in der Problemflut und deren Schwierigkeiten Ertrinkende den Strohhalm ergreift. Mündet hier Wunschdenken in eine intellektuelle Verzweiflungstat, eine Art Sacrificium intellectus des so entschiedenen Rationalisten?" "Er mogelt sich über die Kluft zwischen beiden Bereichen durch die beschwörende Invokation einer Mystik hinweg, einer ungewöhnlichen, nicht in erster Linie kontemplativen, einer tätigen, hingebungsaktiven Mystik der intuitiven Erkenntnis oder Erlebnisüberzeugung von der Grundeinheit und Grundidentität alles Lebens"[114].

Diese beiden Bereiche, das Denken und das Erleben, sind "normative ethische Prinzipien" (die das Ziel der Kulturethik sind), die aber nicht allein aus "deskriptiven Theorien", d.h. "beschriebenen Erfahrungen" (das Eins-Sein mit dem unendlichen Sein des Willens zum Leben, aus dem sich die Ehrfurcht vor dem Leben ergibt) begründet werden kann. Zwar versuchte Schweitzer, sich verständlich zu machen, indem er schreibt: "Nur insoweit, als wir das Sein erleben, erkennen wir es"[115]. Aber auf einen solchen Satz bezieht sich alle bisher geäusserte Kritik. Zu beachten ist dabei, dass stets der Schweitzersche Begriff der Mystik in Frage gestellt wird: "Ist die von Schweitzer befürwortete ethische Mystik noch

112 An O.Kraus, 2.1.1924, im Archiv in Günsbach; vgl. StPr S.121.

113 GW I 248; II 373: „das unendliche Sein".

114 H.Lenk, Tagebuch, S.119, 19. In ähnlicher Weise auch H.Groos, Schweitzer, S.660.

115 A.Schweitzer, Kulturphilosophie III, 1.Teil, S.179, Nachlass im Archiv in Günsbach, zit. bei H.Lenk, Tagebuch, S.118. Dieses Thema klingt auch in StPr S.23f an.

Mystik"[116]? Tatsächlich stellt sich diese Frage vorrangig. Ihre Beantwortung klärt vielleicht, weshalb Schweitzer überhaupt auf den Begriff der Mystik kam.

Woytt berichtet, dass sich in der Zeit der Entscheidung, nach Lambarene zu gehen, mystische Äusserungen in Schweitzers Briefen an Helene Bresslau gehäuft haben. So etwa in dem Satz: "Ich gehe dorthin, um *mit* Jesus zu *sein*. Möge er mit mir machen, was er will, ich weiss, dass ich ihn finden werde"[117]. Der Entschluss Schweitzers, besonders aber auch sein Festhalten an der Pariser Mission, ist ohne einen unaussprechlichen, aber zutiefst erfahrenen Ruf Jesu, seines Herrn, unerklärlich[118]. Ist hier nicht genau das geschehen, was er in der Leben-Jesu-Forschung unter "Jesusmystik" beschrieben hat? Die Beziehung zur Persönlichkeit Jesu "gewinnen wir erst, wenn wir in der Erkenntnis eines gemeinsamen Wollens mit ihr zusammengeführt werden, eine Klärung, Bereicherung und Belebung unseres Willens in dem ihrigem erfahren und uns selbst in ihr wiederfinden" (III 886). Es fällt auf, dass das Buch mit zwei Bildern endet: das eine schildert zwei dünne Wasseradern, die, jede von einer anderen Seite herkommend, sich dann aber zu einem grossen Strom vereinigen; das andere zeigt uns Jesus, der als Unbekannter mit der Aufforderung an uns herantritt, ihm zu folgen[119]. Die Vereinigung zweier scheinbarer Gegensätze und Jesu Ruf sind die mystischen Erlebnisse Schweitzers. Was er persönlich erfahren hat, ist nur in solchen Bildern zu verstehen. Er steht durchaus in der grossen mystischen Tradition, denn "Jesu Unmittelbarkeit hat sich selbst vermittelt"[120]. Das von Schweitzer geliebte Wort "unmittelbar" ist hier angewandt. Nach Georg Schmid ist es die "Unmittelbarkeit zur Wahrheit oder zu Gott", welche die Mystik ausmacht[121]. Es ist diese "unausforschliche Art des Beziehungsaktes..., darin man Zwei zu Eins werden wähnt"[122], die wohl nur in Wortbildern anklingen kann.

116 H.Groos, Schweitzer, S.436, antwortet negativ; vgl. ebda. S.434, 655, 660f.
117 G.Woytt, Schweitzer und die Pariser Mission, S.128f; vgl. R.Minder, Rayonnement, S.89: „Gott ruft mich."
118 G.Woytt, a.a.O. S.221, 128.
119 GW III 886f. Das zweite Bild dürfte erst nachträglich, nach dem Entschluss, hinzugefügt worden sein. Dies ist die Meinung von G.Woytt mir gegenüber.
120 G.Schmid, Mystiker, S.61.
121 A.a.O. S.45. Die Mystik steht damit in Spannung zur Religion, die wir „als Vermittlung des Unmittelbaren verstehen."
122 M.Buber, Ich und Du, S.88.

Schmid bezeichnet als Vorraussetzungen für dieses unmittelbare Innewerden der Wahrheit: "1. der Mut, nichts mehr krampfhaft oder gedankenlos zu glauben, 2. die Kühnheit, nichts mehr zu wissen, was wir doch nicht wissen, und 3. die mystische Verwegenheit, sich nichts mehr vorzustellen und nichts mehr zu erwarten, sondern nur noch hier und jetzt zu sein"[123]. Während wir Punkt 1 im Zusammenhang mit Schweitzers Umgang mit Dogmen bestätigt finden, und Punkt 2 sich mit seiner Ablehnung einer Welterkenntnis deckt (II 238), greifen wir für den dritten Punkt auf den Begriff der Resignation zurück. "Wahre Resignation ist nicht Müdewerden von der Welt, sondern der stille Triumph, den der Wille zum Leben in schwerster Not über die Lebensumstände feiert" (II 348). Er tut dies, indem er sich den Umständen so hingibt, dass es ihnen nicht gelingt, einen zu erdrücken. "Wahre Resignation besteht darin, dass der Mensch in seinem Unterworfensein unter das Weltgeschehen zur innerlichen Freiheit von den Schicksalen hin*durch*dringt." Schweitzer bezeichnet hier den Menschen als "erleidendes Wesen", das jedoch gerade deshalb in ein geistiges Verhältnis zur Welt gelangt, und zwar *durch* Resignation (II 239f). Dies ist die Preisgabe der Selbstbehauptung, die einen dazu zwingt, die eigene Existenz völlig aufzugeben, ohne Aussicht auf eine Rückkehr, auch wenn es niemand von aussen verstehen kann. Dies entspricht Schweitzers Anwendung seiner "konsequenten Eschatologie Jesu" auf sein eigenes Leben[124], die ihn dann nach Lambarene geführt hat. Wenn er deshalb von Mystik spricht, so hat diese ihren Ursprung in der eigenen Erfahrung der Unmittelbarkeit. Deswegen hebt sich Schweitzers Mystik von den vielen Mystizismen ab, die nur im "Konjunktiv" existieren[125]. Es handelt sich nicht nur um ein "Wenn", sondern: das in ihr vorhandene Erleben ist wirklich durchlebte Unmittelbarkeit.

123 G.Schmid, Mystiker, S.52.

124 Darin ist ihm Dag Hammarskjöld sehr verwandt. Nachweislich hat er Schweitzers Leben-Jesu-Forschung studiert und existentiell übernommen. Siehe K.Beyschlag, Dag Hammarskjöld, in: G.Ruhbach u. J.Sudbrack (Hrsg.), Grosse Mystiker, München 1984, S.326f.

125 G.Schmid, Mystiker, S.39: „Mystizismus ist die Kunst, das Selbst zu schätzen, ohne es zu lieben, Erleben zu suchen, ohne Erleben zu wagen. Ein spielerisches <Wie wäre es, wenn...>." Ders., a.a.O. S.36f: „Der moderne Mystikboom ist sicher zur Hauptsache kein Mystikboom, sondern eine Mystizismuswelle. Selbstverständlich kann Mystizismus immer zum Ernstfall werden. Aber generell sind die unzähligen Leser mystischer Zeitschriften, die Besucher mysti-

2.3.4. Versuch einer Einordnung von A.Schweitzers Mystik

Schweitzer behauptet, dass alle bisherige Mystik keinen ethischen Gehalt habe (II 441). Er versteht darunter eine "Identitätsmystik" (II 661), die sich in ein Schauen versenkt, um mit dem allumfassenden Einen eins zu werden. Damit fehlt aber eine "Beziehungsmystik" auf Gott hin[126], aus der ethische Haltung resultieren muss. Schweitzer ist recht zu geben, wenn er etwa Thomas von Kempen für seine Behauptung im Auge hat, dessen Hauptformel zu einer Beziehungsverweigerung ausartet: "Lerne deine Umwelt verachten und dich in deine Innenwelt zurückzuziehen"[127]. Es stimmt aber nicht, dass alle bisherige Mystik so gedacht hat. Dietmar Mieth hat dies in bezug auf Meister Eckhart herausgearbeitet, der Gotteserfahrung und Weltverantwortung nicht trennt[128].

Hans Joachim Werner hat Eckhart aus diesen Gründen mit Schweitzer verglichen. Denn ein wiederkehrender Vorwurf lautet: Ethik und Mystik gehen nicht zusammen[129]. Nach Werner sind es zwei Brennpunkte, die kontemplative Versenkung und die Zuwendung zur Welt, die beide auf Gott ausgerichtet sind. Es ist Meister Eckhart, der am deutlichsten diese Ellipse vertrat. Sichtbar wird das an der berühmten Predigt über Maria und Martha in Lukas 10,38-42[130]. Eckhart legt diese Erzählung so aus, dass das Wort an Maria

scher Workshops, alle Leser von <Esotera>, <Zeitwende>, <Spuren> usw., alle Jünger ihrer modernen Meister, Gurus, Lamas und Roshis, Mystizisten. Sie klopfen sachte an die Türe zum Selbst, aber sie öffnen sie nicht. Wie sollten sie auch? Nur als Mystizisten können die Tausende von Jüngern eines modernen Gurus ihrem Meister folgen. Würden sie zu Mystikern werden und ihrem Selbst begegnen, wie könnte dann ein Meister Zehntausende von Schülern begleiten? Und nur als Mystizismus kann New Age eine Mode und eine Massenbewegung werden... Der Mystikboom ist darauf angelegt, dass er in weiten Kreisen Mystizismus bleibt. Aber man sehe sich vor. Mystizismus ist ein Spiel mit dem Feuer. Können wir als Mystizisten ein Leben lang Mystik im Konjunktiv betreiben? Und was geschieht, wenn der Ernstfall eintritt und das eigene Erleben uns einholt?" Vgl. H.-D.Mutschler, Physik-Religion-New Age.

126 Vgl. M.Buber, Ich und Du, S.88f.

127 Zit. nach D.Mieth, Gotteserfahrung, S.196; vgl. H.J.Werner, Schweitzers Ethik und die deutsche Mystik, S.206f.

128 D.Mieth, Gotteserfahrung, S.69-154.

129 H.J.Werner, Schweitzers Ethik und die deutsche Mystik, S.196-226. Der Vorwurf kommt z.B. von H.Groos, Schweitzer, S.660 und E.Grässer, Theologe, S.192 (vgl. S.182).

130 Übersetzt u. kommentiert von D.Mieth, Eckhart, S.156-169.

als Verheissung für die Zukunft zu verstehen ist, der Tadel für Martha jedoch entschärft wird, weil ihr Wirken als Vorbild zu sehen ist; ja, dass Maria zuerst noch durch das Stadium der "Martha" hindurch muss. Bei Maria wird sich die Fruchtbarkeit der Kontemplation in der Aktion erweisen. Wichtig ist, dabei zu sehen, dass es sich um eine Gotteserfahrung als (nicht: und) Weg in die Welt handelt[131]. Da wiederum spielt es eine Rolle, dass Eckharts Ethik nicht eine Verhaltensethik ist, die das Sollen in formulierten Normen bespricht, sondern eine Haltungsethik, die vom Können redet. Es steht nicht die Erfahrung im Vordergrund, sondern die Bereitschaft für das Wirken Gottes. "Denn ethische Urteilsfähigkeit setzt immer auch praktische Handlungsfähigkeit voraus"[132]. Wir werden bei Schweitzer noch näher betrachten, wie es auch bei ihm keine Normenlehre und kein inhaltliches moralisches System gibt, das als Handlunganweisung zu verstehen wäre.

Wenn Eckharts Ethik deshalb als "Kunst des Seins" beschrieben wird[133], so fällt es nicht schwer, an Schweitzer zu denken. Denn bei ihm basiert das Ehrfurchtsprinzip auch auf dem Sein, "weil ich ja Wille zum Leben *bin*"[134]. Die Ethik als "Kunst des Seins" gerät in eine "Wirkeinheit mit Gott"[135]. "So wie das Leben lebt um seiner selbst willen und kein Worumwillen sucht, um dessentwillen es lebe, so hat auch der Gerechte kein Worumwillen für sein Tun." Mieth kommentiert: "In der Wirkeinheit besteht die Fraglosigkeit einer Grundentschiedenheit; wer erst fragen muss, ob und was er tun solle, ist schon aus dieser Einheit herausgefallen und muss sich dann mit Gewalt zu einem Werk zwingen"[136]. Als Zeichen dieser Einheit gelten deswegen nicht allein die Empfindung, das Erleben, sondern die Werke der Liebe. Bei Schweitzer ist es die Tatkraft der Ehrfurcht vor dem Leben.

Ich folge im weiteren dem genannten Aufsatz von Werner, der den Beweis antritt, dass Schweitzers Mystik tatsächlich ethische Mystik ist. Schweitzers Sprache und seine Bilderkraft haben oft eine

131 D.Mieth, Eckhart, S.59, 61, 63f.
132 D.Mieth, Gotteserfahrung, S.133ff, 145, 183.
133 A.a.O. S.105; ders., Eckhart, S.49: „Leben als Kunst des Seins."
134 H.J.Werner, Schweitzers Ethik und die deutsche Mystik, S.205.
135 D.Mieth, Eckhart, 49ff. Eckhart: „ein Wirken mit Gott" (Das deutsche Werk 2, Pr.40, S.275,2).
136 Eckhart, in: Meister Eckhart, hrsg. von F.Pfeiffer. Leipzig 1857, XLIII, 146,20-24, zit. bei D.Mieth, Eckhart, S.51. Kommentar bei D.Mieth, Eckhart, S.51.

Absicht, die auch bei den mittelalterlichen Mystikern zu finden ist, nämlich nicht allein Mitteilung zu sein, sondern wirkender Antrieb. Weiter findet sich eine Parallele, was die Innerlichkeit betrifft. "Innerliche Menschen mit tätiger Ethik" (I 237) müssen wir nach Schweitzer werden. "Von innen heraus setzt es [das Erkennen] mich zur Welt in Beziehung, indem es meinen Willen zum Leben, alles, was ihn umgibt, als Willen zum Leben miterleben lässt" (II 377). Stärker als bei Eckhart realisiert sich der innere Mensch vor allem im ethischen Tun. Damit wird das kontemplative Moment aber nicht aufgehoben, sondern setzt sich im Aktiven fort. Lambarene war kein Ort des blossen Aktivismus, vielmehr auch ein Ort der Innerlichkeit, zusammengefasst als "Vorposten des Reiches Gottes." Die Distanz der Brennpunkte kann verschieden sein; das Entscheidende ist die elliptische Form.

Eine andere Vergleichsmöglichkeit bietet das Denken etwa in dem Terminus "denknotwendig". Das Denken erlischt nicht in der Mystik. Im Gegenteil, es erfährt eine höchste Steigerung (II 110). Bei Eckhart wird von der "Spiritualität des Denkens" gesprochen, einer "existenziellen Verbindlichkeit des Denkens", was dem Sinn nach Schweitzers "innerer Nötigung" zur ethischen Tat gleichkommt[137].

Werner kommt zum Schluss: "Insgesamt kann man sagen, dass es sich sowohl bei der mittelalterlichen Mystik als auch bei der ethischen Mystik Albert Schweitzers jeweils um eine innere Geisteshaltung handelt, die sich im tätigen Wirken äussert, ohne völlig darin aufzugehen." Es gilt "endlich anzuerkennen, dass Albert Schweitzer sich zumindest unter der grundsätzlichen Perspektive einer Vereinigung von Mystik und Ethik innerhalb der mystischen Tradition bewegt"[138]. Aufgrund seiner theologischen Werke, insbesondere der "Mystik des Apostels Paulus", sieht sich Schweitzer selbst in der christlichen Tradition. Seine Deutung des Reiches Gottes bei Paulus als das Reich *in* uns (IV 500f) ist verwandt mit Eckharts Predigt über die Nähe des Reiches Gottes[139].

137 D.Mieth, Eckhart, S.39; ders., Gotteserfahrung, S.82; A.Schweitzer GW II 108.

138 H.J.Werner, a.a.O. S.222, 219. Da Mystik stets einzigartig ist (G.Schmid, a.a.O. S.60ff) muss man sich jedoch fragen, ob wirklich jede und jeder diese Erfahrung machen kann, von der Schweitzer spricht. Seine Absicht ist es doch, eine allgemeingültige, voraussetzungslose Ethik darzustellen.

139 Eckhart, Das deutsche Werk 3, 143,4f.

Vita contemplativa und vita activa sind nicht voneinander fernzuhalten. "Die Aktion ist das begleitende und vorbereitende Element der Tiefenerfahrung des Glaubens, und sie bezeugt diese und setzt sie fort... Hinreise und Rückkehr [geschehen] in einem einzigen Augenblick"[140]. Wir treffen auf die komplementäre, sich gegenseitig bedingende Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt". Wiederum muss das eine durch das andere hindurch. Das ethische Wirken der Liebe muss durch das Denken und die Erfahrung hindurch, wie durch eine Katharsis. Die Unmittelbarkeit des Verstehens von Wille zu Wille muss erfahren werden. Nur so wird das Tun frei von der sein Wirken beeinträchtigenden Welterkenntnis; frei, um nicht an den weltlichen Umständen hängen zu bleiben und in einer tatenlosen Weltmüdigkeit zu versinken. Dieser Durchgang führt zu "innerem Freisein von der Welt", denn "wer sein Leben opfert, um für einen einzelnen oder für die Menschheit ein Ziel zu erreichen, übt Lebensbejahung" (II 436). Das "innerliche Freiwerden von der Welt..., das Anderssein als die Welt" (II 386) führt bei Schweitzer nicht zu einer Abkehr von der Welt in abgeschlossene, getrennte Räume. Vielmehr jagt es uns hinein in die Welt "unter dem Druck der innerlichen Nötigung zum ethische Sein" (ebda.). "Jedes innere Freisein *von der Welt* erhält seine Bedeutung nur dadurch, dass wir *durch* es zu höchsten Form des Tätigseins *in der Welt* fähig werden" (II 600).

Eine Frage ist jedoch noch offen, ob nämlich Schweitzers ethisches Denken auf Gott bezogen ist. Wenn das nicht der Fall wäre, wie etwa Helmut Groos behauptet[141], könnte man nicht von einer christlichen Ethik sprechen. Zunächst gilt es festzuhalten, dass "nur durch die Erscheinungen des Seins und nur durch die, zu denen ich in Beziehung trete, ... mein Sein mit dem unendlichen Sein" verkehrt (II 373). Für den Menschen kann es kein an sich Seiendes geben, das "es gibt", sondern nur in der Beziehung zu anderem Leben. Diese Beziehung gestaltet sich aus dem ethischen Tun heraus. Gott bezeichnet Schweitzer deshalb als "ethische Gottespersönlichkeit", "die ich so in der Welt nicht kenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe" (II 109, 440, 684, 711). Damit haben wir einen Hinweis auf die Transzendenz Gottes. Weiter kann

140 D.Mieth, Eckhart, S.54.

141 H.Groos, Schweitzer, S.465. H.Groos spricht von einem „Himmel ohne Gott" u.ä.m.

und will Schweitzer nicht gehen, weil ihn die docta ignorantia (II 662) daran hindert. Erinnern wir uns aber an den Entschluss, nach Lambarene zu gehen, oder etwa an den Schluss der Leben-Jesu-Forschung, so spricht vieles für die Annahme eines personalen Gottesbezuges in seiner Mystik. Schweitzer war äusserst zurückhaltend in der Mitteilung persönlicher Erfahrung, weil sie eine "unausforschliche Art des Beziehungsaktes"[142], also mystisch ist. In persönlicher Weise hat er erfahren, wie aus dieser Beziehung zu Gott ein Antrieb erwächst, den er einmal mit einer Schiffsschraube vergleicht, die sich durchs Wasser wühlt (II 380). Die Gotteserfahrung ist für ihn gleichsam ein "<metapraktisches> Element"[143]. Ich erfahre Gott nur, indem ich in Beziehung zu anderem Leben wirke. So wie ich nur erfahre, wer Jesus ist, wenn ich ihm nachfolge (III 888).

142 M.Buber, Ich und Du, S.88; vgl. GW I 288, die Beschreibung der Günsbacher Kirche.

143 D.Mieth, Gotteserfahrung, S.192.

"In den Augen der Weltleute scheinen wir Kraftübungen zu machen. Wir fliehen alles, was sie herbeiwünschen, und wir verlangen nach allem, das sie fliehen; wir gleichen den Gauklern und den Tänzern, welche mit dem Kopf nach unten, den Füssen nach oben, also in einer Weise, die nichts Menschliches hat, sich aufrechthalten, auf den Händen sich fortbewegen und so die Augen der ganzen Welt auf sich ziehen."

Bernhard von Clairvaux

2.4. Nachfolge und klösterliches Leben

2.4.1. Der Klostergedanke

Die Popularität Albert Schweitzers ist in erster Linie mit seinem Werk in Lambarene verbunden. Dieses verschaffte seinem Gründer eine bestimmte Autorität, die er später im Kampf gegen die atomare Aufrüstung einsetzte. Obwohl er dort mit sachgerechten Argumenten seine Kompetenz unter Beweis stellte, etwa in den Radioappellen, war es im Grunde doch etwas anderes, weshalb seine Stimme Hörer fand. Ich nenne es mit dem Ausdruck von Johann Baptist Metz "Zeugnisautorität". Sie bezeichnet eine "religiöse Kompetenz". "Mit ihr ist die Gestalt einer charismatischen Autorität gemeint, die nicht nur im gesellschaftlichen Sinn Autorität <hat>..., sondern eine, die Autorität <ist>, in ihrem ganzen Sein und Verhalten, ...mit Strahlkraft im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben"[144]. Autorität sein kann aber nur in der Nachfolge Jesu errungen werden. Schweitzer sah seinen Entschluss, die bürgerliche Existenz mehr oder weniger aufzugeben, klar unter dem Vor-

144 J.B.Metz, Zeit der Orden, S.75. Vgl. F.Buri, Wahrheit, S.9: „Schweitzer *hat* nicht die Wahrheit für uns, aber in seiner Person *ist* er für uns Wahrheit."

zeichen Jesu, der ihm sagte: "Gehe dahin, wo ich dich brauche. Und ich [Schweitzer] will ihm folgen" (B 13). Lambarene gestaltete sich zu etwas, das mehr ist als ein einfaches Buschspital. Es wurde zum Symbol der Gedanken Schweitzers[145] und ist verwirklichter Ausdruck dessen, was er als Willensgemeinschaft mit Jesus bezeichnete. "Durch Jesus wurde ich gewiss, dass ein Mensch an einen bestimmten Platz berufen werden kann und an keinen anderen... Das ist nun das grosse Mysterium. Jesu Geist befiehlt, und wir müssen gehorchen" (B 83). Schweitzer hat darin Gottes "Du"[146] erkannt, wie aus dem Schlussabschnitt der "Leben-Jesu-Forschung" hervorgeht, die er als sein Glaubensbekenntnis ansieht (B 82). Martin Buber hat dieses Mysterium weisheitlich beschrieben: "Es gibt etwas, was man an einem einzigen Ort in der Welt finden kann. Es ist ein grosser Schatz, man kann ihn die Erfüllung des Daseins nennen. Und der Ort, an dem dieser Schatz zu finden ist, ist der Ort, wo man steht"[147]. Dieser Ort war zuerst Schweitzers Studierstube, wo er nach der Lektüre des Artikels "Les besoins de la Mission du Congo" (I 102) seinen Entschluss fasste. Lambarene wurde jedoch zum Ort des Schatzes, wo er seine menschliche Autorität begründete und wo er den Schlüssel zu seiner Ethik fand.

Schweitzer hat Lambarene mehrfach "Vorposten des Reiches Gottes" genannt (II 716; B 32, 34). "Dieses Spital ist also ein Dorf des Reiches Jesu", sagte er in einer Predigt in Lambarene[148]. Oder auch: Der Garten um das Spital herum ist ein "Garten Eden" (I 218). Lambarene sollte einen exemplarischen Charakter bekommen, präziser gesagt: religiöse Kompetenz. Das Spital allein als Beweis einer humanistischen Gesinnung zu verstehen, ist nicht statthaft.

Ehrlicherweise muss jedoch auf historische Vorbilder hingewiesen werden, nämlich auf die Klöster. Zwar gibt es keine Aussagen Schweitzers, die in irgendeiner Weise darauf hindeuten, dass er

145 H.W.Bähr, Begegnungen, S.265. Vgl. BaL. 34/1972, S.23: A.Schweitzer in einer Predigt: Der Doktor habe das Spital „bloss gebaut, weil der Herr Jesus ihm gesagt hat: <Man muss die Leute hier im Gabun lieben. Man muss sie pflegen.>"

146 Vgl. D.Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, S.59: „...wo der Christ durch das Es hindurchbricht zu dem <Du> Gottes..." Vgl. WEN 244.

147 M.Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, Heidelberg 1972[6], S.45.

148 BaL. 34/1972, S.20ff, Predigt von 1930. H.J.Schultz, Ich habe versucht, S.134: „Schalomdorf".

Lambarene als Kloster bauen wollte; er ging in erster Linie vom Missionsgedanken aus. Dennoch scheint es gerechtfertigt, Lambarene als Kloster aufzufassen; nicht in einem konfessionellen Sinn, sondern als Weiterführung einer Tradition, die bei den Urchristen und weiter zurück wurzelt.

Die Entstehung des christlichen Mönchtums ist umstritten. Je nach konfessioneller Zugehörigkeit sucht man ausserchristliche Vorbilder[149]; sodann werden theologische Begründungen genannt[150], es werden soziologische Gründe angeführt[151] oder es wird zu zeigen versucht, dass die Motive durchaus biblisch begründet waren[152]. Die moderne Soziologie des Urchristentums stellt fest, dass die biblischen Belegstellen, die das Mönchtum für sich in Anspruch nimmt, als konstitutiv für die Beschreibung der Nachfolge angesehen werden müssen[153]. Einer der Grundzüge war die Parusieerwartung, welche die Mönche veranlasste, nach Vollkommenheit und Ebenbildlichkeit Gottes zu streben. "Der, der Gott liebt, verlässt alles und geht fort zu Gott"[154]. Die konsequente Eschatologie, die Schweitzer bei Jesus feststellte, fand bei den ersten Mönchen ihre Fortsetzung.

Leiden und Demut waren wichtige Komponenten eines solchen Lebens. Der Abbas Paphnutius riet: "Gehet hin und liebet das Leiden mehr als das Vergnügen, die Verachtung mehr als den Ruhm..."[155]. Die Demut bedeutet die "Abkehr von dem Verhaftetsein an die Welt und Hinkehr zum Dienst für Gott und für den

149 So K.Heussi, Der Ursprung, S.287ff, 290ff.

150 R.Panikkar, Den Mönch in sich entdecken; M.Furlong, Alles, was ein Mensch sucht. Thomas Merton - ein exemplarisches Leben, Freiburg i.B., Basel, Wien 1982.

151 So A.v.Harnack, Das Mönchtum, S.9ff, 16ff. Er sieht im Mönchtum eine Gegenbewegung zur konstantinischen Religionsreform mit ihren nivellierenden Massenzuströmen in die Kirche.

152 So K.S.Frank, Grundzüge; U.Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum.

153 K.S.Frank, Grundzüge, S.1; J.F.Tschudy u. F.Renner, Benedikt, S.11; G.Theissen, Soziologie, S.16. Es sind dies z.B. folgende Stellen: Mt. 6,19-21; 8,20; 19,21 u.29; Mk. 10,17-31; Lk. 12,13-21; 14,26-33; 16,19-31.

154 Basilius, zit. bei U.Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum, S.94; ebda., S.28: Makarius: „Unsere Bürgerschaft ist im Himmel." Vgl. die eschatologische Ausrichtung auf das Reich Gottes in der Regula Benedicti, 73,8: „Wenn du also dem himmlischen Vaterland entgegeneilst, wer immer du bist, verwirkliche mit der Hilfe Jesu Christi diese kurze Regel..."

155 U.Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum, S.90.

Nächsten"[156]. Das benediktinische ora et labora findet sich angedeutet. Besonders die Zisterzienser (nach 1098) haben im Gegensatz zu den Cluniazensern der Arbeit neben Askese und Armut ihren wichtigen Platz zugewiesen[157]. Bernhard von Clairvaux befasste sich folgerichtig nicht nur mit Theologie und Kirche, sondern auch mit den Problemen der Politik.

Während der Reformationszeit war der Klostergedanke schwerwiegenden Vorwürfen ausgesetzt. Zum einen resultierten diese aus der damaligen Stellung der mächtigen Klöster, zum anderen sind sie darauf zurückzuführen, dass die Persönlichkeit des Mönchs Martin Luther im Kloster nicht finden konnte, was sie suchte. Vor allem das Gelübde stand im Brennpunkt von Luthers Angriffen[158]. Der Reformator kam zum Schluss, dass das Mönchsein ein Beruf sei wie jeder andere. Die Betrachtung der Schrift, die Übung des Leibes und der Dienst am Nächsten seien seine Aufgaben, ohne dass diese einen status perfectionis begründeten[159]. Dennoch blieb der monastische Gedanke in verschiedenen evangelischen Kirchen bestehen. Auf dem Boden des Pietismus vermochte er aufzublühen, etwa in Gerhard Tersteegens "Bruder-Gesellschaft" (1727), in der "Herrnhuter Brüdergemeine" (1727) des Nikolaus Graf von Zinzendorfs oder teilweise in Johann Heinrich Wicherns Idee des "Rauhen Hauses"[160]. Noch heute gibt es zahlreich evangelische Gemeinschaften, unter denen die Communauté de Taizé wahrscheinlich die bekannteste ist[161].

Wenn wir uns nun unter dem Gesichtswinkel des Monasteriums an Lambarene herantasten, so fällt einmal rein äusserlich der Situationsplan auf. Alles Notwendige findet sich auf engem Raum, welcher der Wildnis des Urwaldes abgetrotzt worden ist. Kirche, Spital, Apotheke, Unterkunftsräume, Speisesaal, Pumpstation, Vor-

156 A.a.O. S.123.

157 D.Kurze: Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken, in: K.Elm (Hrsg.), Die Zisterzienser, S.179ff. Vgl. B.v.Clairvaux, zit. bei K.Elm, a.a.O. S.152: „Unser Orden ist... Übung des Gebets und der Hände Arbeit." (= S.Bernardi Opera 7,340).

158 Vgl. Art.27 der Confessio Augustana. Siehe zu diesem Thema: B.Lohse, Luthers Kritik am Mönchtum, in: Evangelische Theologie 20/1960, S.413-432.

159 M.Luther, Weimarer Lutherausgabe Bd.8, 604,9ff.

160 Ausführlich dargelegt bei Joh. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, S.82ff, S.113ff.

161 Dazu Joh. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, S.180-221; tabellarische Übersicht , S.206f.

ratshäuser, Zisterne, Friedhof, Gärten und vieles mehr bilden ein Dorf. Man ist durchaus an den Idealplan eines Klosters erinnert[162], denn die verschiedenen Bauten sind zweckmässig aufeinander und auf die klimatischen Verhältnisse abgestimmt. Verschiedene Besucher von Schweitzers Arbeitszimmer assoziierten dieses mit einer Mönchszelle[163]. Seine Einfachheit und Kargheit weckte für die meist im Flugzeug Hergereisten Bewunderung und wirkte antithetisch zu ihrem gewohnten Leben. Dass Schweitzer im Zug jeweils dritte Klasse reiste, sagt mehr aus als sein Bonmot, leider gebe es keine vierte[164]. Auffällig ist weiter die Wortwahl, wenn er vom Ruf Jesu berichtet. 1896 "überfiel" ihn der Gedanke, dass er für sein Glück etwas "geben müsse". Er beschloss, vom 30.Lebensjahr an sich "einem unmittelbaren menschlichen Dienst zu *weihen*" (I 98f). Zu den Begründungen, nach Lambarene zu gehen, bemerkt Harald Steffahn: "Die unbewusst gelübdeartige Wortwahl lässt eher einen Ordensgeistlichen vermuten"[165]. Unzählige Male redet Schweitzer in Briefen davon, dass er kein freier Mensch mehr sei, weil er an Ort und Aufgabe gebunden sei (B 186, 214, 238, 239, 267, 279). Einer seiner besten Freunde, Hermann Baur, konstatiert einen "franziskanischen Lebensstil"[166]. Tatsächlich hatte Schweitzer auch Kontakt mit der Oberin einer Gemeinschaft franziskanischer Schwestern. In einem Brief an sie fügt er an, dass er enge Verbindungen seines Ehrfurchtsgedankens mit dem Denken des heiligen Franz sehe und in seinen Meditationen an diese Ordensgemeinschaft denken wolle "und an das, was wir gemeinsam haben" (B 201, vgl. 230; 251, 317). Niko Kazantzakis spricht von den "beiden Brüdern" Franz und Albert[167]. Nach Werner Picht weiss sich Schweitzer "den Mönchen

162 Vgl. Werner Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst, Köln 1978⁴, S.52ff. Ein Plan von Lambarene findet sich in BaL. 69/1990, S.16-17.

163 F.Franck, Schweitzer, S.23; H.Steffahn, Schweitzer, S.19; J.Siefert, Lambarene, S.42; W.Picht, Schweitzer, S.158; R.Brodmann, Schweitzer, S.9; J.Feschotte, Genie, S.27.

164 Bei W.Bremi, Krisenzeit, S.17; u.a.O.

165 H.Steffahn, Schweitzer, S.70.

166 H.Baur, Schweitzers Persönlichkeit, S.227.

167 N.Kazantzakis, Die beiden Brüder, S.346-350. W.Picht, Schweitzer, S.206, hat sich kritisch dazu geäussert. GW V 187: „In Unterhaltungen, die ich über die Ehtik der Ehrfurcht vor dem Leben zu führen hatte, bekam ich öfters zu hören, dass meine Botschaft eigentlich eine Wiederholung des heiligen Franziskus von Assisi (1182-1226) sei. Darauf war ich schon selber gekommen. Von meiner Studentenzeit her war ich ein Verehrer dieses Tiefsten der Heiligen."

verbunden, die ihm in der Kriegsgefangenschaft Gutes erwiesen haben, und denen durch Jahre der erste Besuch auf seinen Europareisen galt"[168]. Die beiden Orte seiner Internierung im Ersten Weltkrieg, Garaison und St.Remy, waren ehemalige Klöster gewesen (V 184f).

Das Spitaldorf in Lambarene war stark geprägt von der Persönlichkeit Albert Schweitzers. Nach seinem Tod ergaben sich etliche Schwierigkeiten, von ihm Bestimmtes zu verändern[169]. Bereits Frederick Franck war eine "weltliche Klosterordnung" aufgefallen. So blieb etwa, ähnlich dem klösterlichen Brauch, der Tischplatz Schweitzers nach seinem Tode leer.

Die Aufnahme von Gästen entsprach dem Ansinnen der benediktinischen Regel[170]. Gebetene und ungebetene Gäste wurden begrüsst, herumgeführt und verpflegt. Schweitzer lag daran, dass diese Menschen eine Erfahrung aus dem "Dorfe Jesu" mitnähmen. Sie sollten sehen, was der Welt not tue und dass der Einsatz für die Idee des Reiches Gottes notwendig sei.

2.4.2. Der Ort der Einsamkeit

Als Benedikt von Nursia 529 das Kloster auf dem Monte Cassino gründete, legte er Wert darauf, dass die monastische Gemeinschaft in grossem Masse autark war. "Wenn möglich ist das Kloster so anzulegen, dass alles Notwendige... innerhalb des Klosters" vorhanden ist[171]. Um der Berufung leben zu können, sollte die Unabhängigkeit von aussen erreicht werden. Albert Schweitzer hat darauf in seiner Weise geachtet. Gegenüber der Pariser Mission betonte er, dass er versuche, die Kosten des Unternehmens zu übernehmen. Er griff auf sein privates Vermögen zurück, das sich hauptsächlich aus seinen Publikationen und Konzerten spies[172].

168 W.Picht, Schweitzer, S.203.

169 F.Franck, Schweitzer, S.25.

170 Regula Benedicti 53. Alle Gäste werden ehrenvoll aufgenommen, als seien sie der Herr selbst (53,15).

171 Regula Benedicti 66, 6-7; dazu G. und Th.Sartory, Benedikt, S.78ff. Wenn wir im Folgenden vor allem die Regula Benedicti heranziehen, so tun wir das, weil sie eine „authentische Form des Klosterlebens" darstellt, G.Holzherr, Benediktsregel, S.17.

Daneben waren es Freunde und Bekannte, die ihm mit Sammlungen unter die Arme griffen[173]. Während des Zweiten Weltkrieges, als in Europa der Krieg tobte und er Jahre nicht aus dem Gabun ausreisen konnte, war es der amerikanische Hilfsverein für das Spital in Lambarene, der ihm über diese Zeit hinweghalf. Jeder Europaaufenthalt wurde dazu benutzt, mittels Konzerten und Vorträgen Geld zu sammeln. In Lambarene selber wurde alles, was irgendwie möglich war, selbst gepflanzt, gebaut und repariert. "Das Spital war notgedrungen wirtschaftlich, administrativ und technisch selbständig. Ein grosser Gemüsegarten und weitläufige Fruchtpflanzungen gehörten dazu, eine Ziegenherde von 250 Tieren (für den nötigen Dünger im Garten), eine Schreinerei, Mechaniker- und Elektrikerwerkstätte, Wäscherei, Küche und Brotbäckerei"[174]. Die Bilder, die den Baumeister und Zimmermann Schweitzer zeigen, sind berühmt. Diese Autarkie hatte den Sinn, möglichst unabhängig von der Welt zu leben, um sich ganz auf die Sache konzentrieren zu können. Typisch für diese Lebensweise sind die Zisterzienser, die ihre Klöster sogar bewusst in abgelegenen Talgründen bauten.

Schweitzer berichtete an Albert Einstein: "Wie Sie in Princeton suche ich im Urwald so zurückgezogen wie möglich zu leben" (B 246). Lambarene "hat nämlich alles, was man *draussen* vergeblich sucht. Die Möglichkeit, dass man sich auf die Arbeit konzentriert - Stille, wenn man sie braucht - vor allem Freiheit von den unwesentlichen Dingen, die draussen das Leben ausfüllen"[175]. Es ist für Schweitzer selbst kein Zufall, dass er in der Abgeschiedenheit seine ihn prägende Idee gefunden hat[176]. Er hat sicher auch diese Erfahrung im Hintergrund, wenn er das europäische zivilisierte Leben charakterisiert: "Wir Europäer sind so sehr mit dem Wirken *in* der Welt beschäftigt, dass wir nicht oder nicht genügend um das besorgt sind, was geistig aus uns wird" (II 438). Es geht somit um ein

172 B 27, 55; A.Schweitzer, Wie mein Lebenswerk entstand, S.23: „Ich verlange nicht einen roten Heller von ihnen."

173 GW I 127f; G.Woytt, Schweitzer und die Pariser Mission, S.197.

174 W.Munz, Der Lösungsversuch A.Schweitzers, S.82.

175 Dr.Margaret zu N.Cousins, in: ders., Schweitzer, S.29.

176 O.Spear, Grundlinien, S.53: „Rhena Schweitzer Miller erzählt auch, dass sie ihren Vater einmal fragte: <Du hast diesem Land soviel gegeben. Was hat es dir gegeben?>: und er sagte darauf: <Nirgend sonst in der Welt hätte ich die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben finden können.>"

"Anders-Sein als die Welt", um die "Freiheit von der Welt" (II 681, 685, 693, 706, 709, 711, 716). Einem Mönch ähnlich demonstrierte er dies mit seinem Habitus. Stehkragen, Fliege, Kleider und Gepäckstücke, die jenseits aller Mode waren, umgaben ihn.

Dieser Gang aus der Welt ist umso erstaunlicher, als Schweitzer der Auffassung war, dass der Protestantismus eher zur Weltinnigkeit, der Katholizismus zur Weltflucht neigten[177]. Deshalb wäre es zu einfach, Lambarene als ein Produkt der Weltflucht aufzufassen. Richtiger ist es, darin die Komplementarität zu einem in der Öffentlichkeit wirkenden Leben zu sehen. Das zurückgezogene, klösterliche Leben ist nicht ohne Interesse, was die Welt draussen betrifft; ja, es will auch für diese Welt da sein. Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben erlaubt "in keiner Weise..., das Interesse an der Welt aufzugeben" (II 403, 341). Das ist keineswegs ein Gegensatz zum Mönch. Dieser geht ins Kloster, wie Christus zum Vater ging. Hätte er nichts mehr mit der Welt zu tun, so wäre auch Christus der Welt verloren. "Auf keinen Fall ist unser monastisches Leben ein Ausweichen, eine Weltflucht im schlechten Sinn des Wortes"[178].

Aus der Einsamkeit hat Albert Schweitzer in die Welt hineingewirkt und zu ihr gesprochen"[179], indem seine Ethik von Lambarene aus in die Welt strahlte und von wo aus er später auch den Kampf gegen die atomare Bewaffnung aufnahm. Dieser Durchzug durch die Einsamkeit ist vergleichbar dem Weg des israelitischen Volkes durch die Wüste[180]. Der Ort der Einsamkeit bildet den Boden für späteres Wirken. Dieses Phänomen zeigt sich auch in der Geschichte Josephs, bei den alttestamentlichen Propheten, bei Johannes dem Täufer als Rufer in der Wüste, sowie im Bericht, dass sich Jesus nicht nur 40 Tage in der Wüste aufhielt, sondern sich oft an einsame Orte zum sammelnden Gebet zurückzog. Nicht nur von

177 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.154f.

178 S.Kleiner, Gott dienen, S.30, 28, 26-31. Regula Benedicti 48,17ff: das Klosterleben ist weder einfach noch bequem.

179 H.Steffahn, Du aber folge, S.203. Vgl. U.Neuenschwander, Vorwort zu „Reich Gottes und Christentum", S.VII: Ein Mann, „der in der Urwaldeinsamkeit lebte." A.Schweitzer im Vorwort zu R.Rollands „Zwischen den Völkern": „...in meiner afrikanischen Einsamkeit."

180 T.R.Peters, Evangelische Räte, S.69, sieht im Anschluss an F.Overbeck als Typologie der Orden, ein „potenziertes Judentum" (Overbeck): „die unvergessene, wachgehaltene Exils- und Diaspora-Erfahrung, Israels Nötigung zu einem Leben im Aufschub, auf eine Identität nur zulaufend, aber gerade so wohl fähig zu je neuen, kulturprägenden Identifikationen."

der Einsamkeit im Urwald, auch von den Eiswüsten im hohen Norden werden befruchtende Erlebnisse geschildert[181]. Menschen, die sich freiwillig oder gezwungenermassen der Wüste und der Einsamkeit aussetzen, verdorren innerlich keineswegs. Das Andere und Neue dieses Ortes weckt und verstärkt in ihnen Kräfte, die sie bisher kaum oder gar nicht wahrgenommen haben. Der Mut, der dafür nötig ist, und die Anstrengungen, die sich einstellen, sind durchaus vergleichbar mit einem öffentlichen Kampf in der Welt der menschlichen Beziehungen und der Masse. Hinzuweisen ist auf das Exodus-Motiv, wie wir es aus dem Alten Testament kennen. Die vierzigjährige Wüstenzeit der Israeliten ist bis heute einer der Pfeiler des jüdischen Selbstverständnisses. An Albert Schweitzers Auszug aus Europa und an seine Zeit in Lambarene hätten wir uns aus der Retrospektive auch unter diesem Aspekt annähern können.

2.4.3. Die Nachfolge Jesu am Ort der Einsamkeit

Schweitzer ist sich bewusst, dass ihm seine besondere Situation erlaubt, seiner Berufung in konzentrierter Form folgen zu können. "Den einen, es sind ihrer wenige, ist bestimmt, ihm [Jesus] in ihrer ganzen Tätigkeit dienen zu dürfen... Andern ist es bestimmt, ...wie in einem kleinen Nebenberuf zu dienen"[182]. Hier klingt der Satz bei Matthäus 22,14 an, dass viele berufen, aber nur wenige auserwählt sind.

In einem Brief Schweitzers lesen wir: "Was Sie in meinen Werken finden, ...ist ein Versuch, ein schwacher Versuch, die Gedanken Jesu, der unser aller Meister ist, in dem Geiste unserer Zeit

181 Christiane Ritter, Eine Frau erlebt die Polarnacht, Berlin (1938), 1989, S.83: „Vielleicht werden Menschen späterer Jahrhunderte in die Arktis gehen, so wie Menschen in biblischen Zeiten in die Wüste zogen, um zur Wahrheit zurückzufinden." Die Wüste war für die ersten Mönche die „stets allgegenwärtige Antithese zur etablierten Ordnung gewesen", P.Brown, in: Ph.Ariès und G.Duby (Hrsg.), Geschichte des privaten Lebens Bd.1, Frankfurt a.Main 1989. Bereits aufmerksam gemacht (Einleitung) haben wir auf Friedrich Nietzsches Jahre in Sils-Maria und Rainer Maria Rilkes Aufenthalt im benachbarten Bergell. Die Liste solcher Beispiele liesse sich ohne weiteres verlängern (Tolstoj, Segantini...). Es ist zu fragen, ob nicht die Suche vieler Touristen nach Einsamkeit - oder doch wenigstens nach Ruhe - ähnliche Gründe habe.

182 B 139; in GW I 107 spricht er von einem „Nebenamt".

zu denken" (B 139). Schweitzer knüpft konkret an seine wissenschaftlichen Arbeiten über den historischen Jesus und dessen Eschatologie an. Der Gedanke einer eschatologischen Ausrichtung steckt schon in der Bezeichnung Lambarenes als "Vorposten des Reiches Gottes." Und es ist zu fragen, ob nicht unbewusst die Urgemeinde als Vorbild für die heutige Zeit gedient habe. Jedenfalls hatten Augustinus, Cassian und Benedikt die Urgemeinde vor Augen, als sie ihre Regeln schrieben[183]. Benedikt geht noch über dieses Vorbild hinaus, indem er dem Kloster exemplarischen Charakter beimisst; er bezeichnet es als "eine Schule für den Dienst des Herrn"[184]. Benedikt verlangt von seinen Brüdern: "Die Sorge für die Kranken ist eine erste und höchste Pflicht. Man dient ihnen wirklich wie Christus"[185]. In diesem Sinn ist auch die Beispielfunktion von Albert Schweitzers Lambarene zu verstehen. Hier sollten Menschen gegenüber Pflanzen, Tieren und Menschen die Ehrfurcht vor dem Leben einüben. Die Verbindung von Kloster, Schule und Spital war interessanterweise besonders im Mittelalter häufig[186].

Der Entscheid, als Arzt nach Lambarene zu gehen, die ganze vielversprechende Existenz aufgebend, hat seine Ursache und Begründung im Ruf Jesu zur Nachfolge. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass es nicht darum ging, Jesus einfach nachzuahmen. Es war nicht die Frage: Was würde Jesus jetzt tun?[187], die der Anlass zum Gelübde war, nach dem 30.Lebensjahr sich praktisch in den Dienst der Menschen zu stellen. Wir haben es nicht mit einer imitatio zu tun, denn Ort und Stelle des historischen Jesus sind nicht mehr auszumachen. Vielmehr hat Jesus die gesamte Existenz Schweitzers ergriffen und ihn geführt. "Das wahre Verstehen Jesu ist das von Wille zu Wille. Das wahre Verhältnis zu ihm ist das des Ergriffenseins von ihm" (I 73). Den ergreifenden Ruf Jesu beantwor-

183 G.Holzherr, Benediktsregel, S.45. Holzherr beruft sich auf die (idealisierte) lukanische Sicht in Apg.2,42.

184 Regula Benedicti Prol.45: „Constituenda est ergo nobis dominici scola servitii."

185 Regula Benedicti 36,1; 37,1ff, wo gleiches für Greise und Kinder gilt. Vgl. G.Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters, Münster i.W. 1973 (bes. S.155-195).

186 RGG^3, Art. Krankenpflege, IV 34f.

187 Etwa nach liberalem Muster bei C.H.M.Sheldon, In His Steps. What would Jesus do?, 1896, deutsch 1900, 1922.

tete Schweitzer mit der Preisgabe seiner bisherigen Existenz. Was er an Abbé Pierre schätzte, nämlich "mit der Tat zu predigen" (B 241), das gilt für ihn selbst. Es geht nicht allein um eine "Mitbeteiligung an bestimmten Werken" für den Nächsten, sondern es gilt, "durch persönlichen Einsatz zu helfen"[188]. Dabei spielen die Seligpreisungen der Bergpredigt eine bedeutende Rolle, weil sie "das Elementare des Evangeliums" verkünden (I 110; B 273).

Nachfolge ist also weder geschichtslose noch situationslose imitatio. "Jesus will durchaus nicht nachgemacht, sondern tief im Glauben erfasst sein, und will freie, selbstbestimmte Menschen schaffen, keine uniformierten Rekruten"[189]. Nach der Ansicht Schweitzers wird sich Jesus nur dann zu erkennen geben, wenn wir ihm im konkreten Tun folgen (III 887). Verstehen ist ein Gehen, ein Nachfolgen. "Nur ihm nachfolgend <wissen> wir, auf wen wir uns eingelassen haben"[190]. Ohne dass er eine Christologie explizit ausgearbeitet hätte, scheint Christologisches bei Schweitzer durch. Denn hier geht es um eine "Dialektik der Nachfolge" (Metz): Nachfolgend erfahren wir das Geheimnis, das mit Jesus unlöslich verbunden ist. Die Handlung darf sich dann ihrerseits wiederum auf Jesus berufen[191]. So heisst es in einer Predigt, dass Jesus "das Recht hat, von euch zu verlangen, dass ihr an dem Werk, dass er begonnen, mithelfen... wollt, dann wird schon seine herrliche Nähe über euch kommen"[192].

2.4.4. Das Leiden in der Nachfolge

Die Nachfolge ist auch eines der zentralen Motive des Mönchtums. "Sich selbst verleugnen, um Christus nachzufolgen", schreibt Benedikt. Dies ist das grosse gemeinsame Ziel der Mönche.

188 B 240; in der philosophischen Sprache nennt Schweitzer dies „Humanitätsideal" (B 256, 273).

189 A.Schweitzer, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 75/1921, S.117. Vgl. J.B.Metz, Orden, S.24.

190 J.B.Metz, Orden, S.41. Gleiches ist bei D.Bonhoeffer zu beobachten, E.Feil, Die hermeneutische Funktion der Tat bei D.Bonhoeffer, in: Theologie, S.122-126.

191 Vgl. M.Horkheimer, Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M., S.277: „Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie."

192 StPr S.28.

"So wollen wir... in Geduld am Leiden Christi teilnehmen"[193]. Benedikt setzt sehr viel stärker bei der Christologie an, wie er denn auch seine Brüder eindringlich ermahnt, "sie sollen gar nichts höher stellen als Christus"[194]. Sachlich geht es sowohl Benedikt wie auch Schweitzer darum, die Frage der Nachfolge zu lösen, die mit dem Namen Jesu verbunden ist. Gehorsam gegen den Ruf und das Gebot des Herrn, gehorsam im Freiwerden von hindernden Bindungen (Röm. 12,2,).

Dass die Nachfolge in das Leiden hineinführt, ist diesem Begriff implizit, wenn er radikal genug verstanden ist. Benedikt will am "Leiden Christi teilnehmen." Bei Albert Schweitzer ist es das Leiden, das seine Nachfolge prägt. Bereits in seiner Jugendzeit hat ihn das Leiden der Kreaturen aufgewühlt, wie er es später anhand eines gewöhnlichen Spaziergangs beschreibt. Die Machenschaften der Kolonialherren bewirkten unendliches Leiden für einen Teil der Menschheit. Und schliesslich war auch er selbst dem Leiden unterworfen[195]. "Nur in ganz seltenen Augenblicken bin ich meines Daseins wirklich froh geworden", schreibt er als 56jähriger in seiner Autobiographie (I 249; vgl. 98, 228, 240, 275, 299f). Der Grund liegt in dem "Ergriffensein von dem Weh, das um uns herum in der Welt herrscht" (I 299), dem er sich von früher Kindheit an ausgesetzt fühlte. Dies bestimmte seine Lebensauffassung und damit wesentlich seinen Lebensgang. Erfahrungen solcher Art lösen eine "innere Nötigung" (II 108; B 312, 334) aus, die uns zum ethischen Handeln drängt und zu "Helden des Verzichtes" werden lässt (I 105, 156).

Durch das Leiden hindurch werden wir frei von lähmenden und hindernden Einflüssen der Welt auf unser Tun (II 386). Das Leiden kann eine katalysatorische Wirkung auf uns haben, weil wir vieles in unserem Dasein nur im Leiden verstehen und für vieles erst dadurch sensibilisiert werden. Das Leiden verliert dann seinen stacheligen Schrecken[196].

Die Abreise nach Afrika war mit drei Opfern verbunden gewesen. Schweitzer verzichtete auf das Orgelspiel, auf die akademische Lehrtätigkeit und auf die materielle Unabhängigkeit. Es

193 Regula Benedicti 4,10; Prol.50; vgl.7.
194 Regula Benedicti 72,11.
195 GW I 275; StPr S.133f; 49ff.
196 StPr S.7f, vgl. 44.

ging ihm aber wie "Abraham", dem durch die Leidensbereitschaft die Ausführung der Selbstopferung erlassen wurde: die Pariser Bachgesellschaft schenkte ihm ein Tropenklavier, in vielen Hörsälen durfte er Vorträge halten, was ihm zusammen mit zahlreichen Konzerten wiederum die weitere Finanzierung seiner Aufgabe erlaubte (I 207f).

In seinen Predigten nahm das Geheimnis des Leidens Jesu einen beträchtlichen Raum ein und beschäftigte ihn anhaltend[197]. "Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu" weist darauf hin, dass ihn das Thema bis in die wissenschaftliche Forschung hinein verfolgte. Jesus erscheint "als derjenige Mensch, der ums Leiden weiss"[198].

Es darf aber nun nicht der Eindruck entstehen, dass Schweitzer das Leiden verherrlicht oder relativiert habe. Das widerspräche schon seiner depressiven Neigung[199]. Seine Briefe sind gefüllt mit Bemerkungen über die "ständige Niedergeschlagenheit" (B 171), über das "sehr schwere Leben", das er führen müsse (B 265), und über sein Schicksal, "die Sorgen um unsere Menschheit" erleben zu müssen (B 98). Besonders stark kommt das persönliche Leiden zum Ausdruck, wenn er von seiner Arbeit schreibt. Er empfindet seine überlastete Existenz (B 26) oft am Rande des Zusammenbruchs (B 178, 64). Mit drei bis vier Stunde Schlaf muss er auskommen (B 236) und weiss darum nicht, ob die Kräfte genügen, um seine Aufgabe zu erfüllen[200]. Der stete Kampf gegen die Müdigkeit (B 69, 102, 123, 131, 154) ist nicht zu gewinnen. "Ich spanne den Bogen so stark als ich kann" (B 238). Auch Frau und Tochter mussten sich dem Diktat der Aufgabe beugen, was Schweitzer selber bewusst war[201].

Das Leiden Schweitzers stimmt mit dem überein, was biblisch über das Leiden ausgesagt wird: "Diese biblische Haltung ruht im Tiefsten darin, dass Gott selber zu diesem *Weg ins Leiden*

197 U.Neuenschwander, Nachwort zu Schweitzers Strassburger Predigten, S.164.
198 P.Koller, Todestrieb, S.103; vgl. I 72f.
199 H.Groos, Schweitzer, S.31f; E.Berman, Schweitzer, S.253.
200 J.Siefert, Lambarene, S.111, 173.
201 Rhena Schweitzer, in: Rbf.43 S.38: „...musste sie [Helene Schweitzer-Bresslau] anderen überlassen, was sie so gerne selber getan hätte, musste zurückstehen in vielen ihrer Wünsche, denn seine Arbeit stand für meinen Vater immer an erster Stelle." A. Schweitzer schreibt selber, B 77: „Sie [Helene] hat so wenig von mir..." GW I 251: „Von meinem Leben habe ich nicht viel für mich selber, nicht einmal die Stunden, die ich Frau und Kind widmen möchte."

hinein und nicht ums Leiden herum, also zum wirklichen, auch inneren Durchleiden der Not in Gethsemane ja gesagt hat"[202]. Es kann "verantwortetes Leiden"[203] genannt werden. Das Leiden fordert uns zur Antwort heraus. Das Leiden ist kein Fremdkörper in unserem Leben. "Alles Leben ist Leiden", sagt Schweitzer (II 295). Wir stehen aber in der Ambivalenz, die Schweitzer stark an sich selber gespürt hat. Einerseits nimmt er den Kampf gegen das Leiden auf, als Arzt in der Medizin und als Philosoph mit dem Satz der Ehrfurcht vor dem Leben. Andererseits ist dieses Engagement das Resultat der eigenen Leidenserfahrung. Er ist aber überzeugt, dass sich im Leiden eine Kraft zum Guten findet. Denn "alles, was Herrliches auf der Welt von einem Menschen geistig erlebt wurde - es kam aus seinem [Jesu] Leiden"[204]. Mit dem Leiden unlöslich verbunden ist das Mit-Leiden, so dass Schweitzer sagen kann: "Ethik ist Mitleid"[205]. Der so verstandene Begriff des Leidens und des Mitleidens vermittelt eine neue, ganzheitliche Lebensanschauung. Denn in der "Ehrfurcht vor dem Leben" werden die ökologischen, biotopischen und biosphärischen Zusammenhänge, in denen sich Leiden und Mitleiden abspielen, wahrgenommen. Das Leiden und - in ihm eingeschlossen - das Mitleiden stehen in Opposition zu einer falschen Beruhigung (II 389). Sie sind deshalb Antrieb zur Veränderung.

Schweitzers Leidenserfahrung weist zwei Aspekten auf, die in der Nähe zu dem stehen, was Dorothee Sölle zum Leiden ausgeführt hat. Sein Lebensweg zeigt keine "Apathie", das falsche "Ideal des leidfreien Lebens, die Illusion der Schmerzlosigkeit, ...die leidensunfähige Teilnahmslosigkeit"[206]. Diese führt nämlich, nach Sölle, in ihrem vermeintlichen "leidenslosen Wohlbefinden" zu einer

202 Ed.Schweizer, Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1975[4], S.170.

203 W.A.Sommer, in: I.Abt u. A.Jäger (Hrsg.), Weltoffenheit des christlichen Glaubens, Bern, Tübingen 1987, S.285-292.

204 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.181. Ähnlich findet sich dieser Gedanke bei G.Theissen, Argumente, S.110: Das Proprium des christlichen Glaubens „stellt einen leidenden Menschen ins Zentrum religiöser Erfahrung... Christologische Symbolik sensibilisiert sowohl für die negativen Seiten unseres Daseins wie für das, was Widerstand gegen sie ermöglicht."

205 GW II 295: „Ethik ist Mitleid... Der wissend gewordene Wille zum Leben ist also von tiefem Mitleid mit allen Geschöpfen ergriffen."

206 D.Sölle, Leiden, S.10 und S.49. A.a.O. S.45-78: „Zur Kritik der nachchristlichen Apathie."

"Erstarrung des Lebens"[207]. Über eine solche Erstarrung hat sich Schweitzer immer wieder empört. Er hat sich gegen die "Gedankenlosigkeit" gerichtet und gegen die Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben und dem "Weh, ...das in der Welt herrscht"[208]. Erstarrtes Leben verliert jeglichen Lebenssinn. Die "Ehrfurcht vor dem Leben" kämpft gerade für die Erhaltung des Lebendigen.

Ebenso fällt Schweitzer nicht unter das "protestantische Ohnmacht-Allmacht-Schema", in dem das Leid "als menschliche Schwäche zur Demonstration göttlicher Stärke" gesehen wird[209]. Das Leiden ist dann Strafe für begangene Sünde und artikuliert sich in einem "christliche[n] Masochismus"[210]. Wenn Schweitzer nach Afrika geht, so tut er es weder im Gedanken daran, persönlich büssen zu müssen, noch daran, die Schwarzen von der Konsequenz ihrer Sünden erretten zu wollen. Denn die Afrikaner sühnen im Leiden nicht ihre Sünden, sondern leiden an den Taten der Weissen. Deshalb zeigt sich im Gang nach Lambarene Schweitzers Wille, für die Untaten der europäischen "Raubstaaten"[211] Sühne zu leisten.

Ob diese Einsichten in das Wesen des Leidens von einem Menschen erfasst werden, wie sehr sein Leiden weder zu einer gewollten Profilierung Anlass gibt, noch in einer resignativen Haltung mündet, entscheidet sich wohl an der Demut. "Es gibt keine Grösse ohne Demut, die auch sich selbst bewusst bleibt der Unvollkommenheit alles Menschlichen." Es sind im übrigen oft "die unbekannten grossen Menschen" (B 264f), die durch die Demut Ängste und Grauen vor dem Schicksal überwunden haben, das ihnen vielleicht Leiden in grossem Masse zuführt. Anschliessend an das oben

207 A.a.O. S.53.

208 GW I 299; V 182: „Wir müssen uns von dem gedankenlosen Dahinleben frei machen." Vgl. StPr S.83, 139.

209 D.Sölle, Leiden, S.26f;vgl. S.32ff: „Der theologische Sadismus." Vgl. A.Schweitzer, Predigt vom 17.6.1907, „Es gibt keine ewige Verdammnis... es gibt nur eine ewige Erlösung", „wenn Gott der Gott der Liebe ist..."

210 A.a.O. S.32. Zweifellos findet sich bei Benedikt eine etwas andere Sichtweise, Regula Benedicti, Prol.42-44: „Wenn wir der Strafe im Reiche des Todes entfliehen und zum ewigen Leben gelangen wollen, müssen wir jetzt, solange unsere Frist läuft, solange wir in diesem Leib sind und im Licht dieses Lebens noch alles erfüllen können, mit raschen Schritten eilen und tun, was uns für ewig helfen wird." Allerdings ist ebenso auf die vielen Stellen des Erbarmens Gottes hinzuweisen: Prol.37f, 46ff; 7,67; 64,12-15 usw. Die Regel selbst ist - als Anleitung - eine Gnade Gottes (Prol.11ff).

211 StPr S.49. Vgl. GW I 319: Europa macht sich am afrikanischen Lazarus schuldig.

Ausgeführte steht auch hier die Beobachtung, dass diese Demut von Jesus nicht zu trennen ist. "Jesus leitet uns... zu Demut an" (II 689). Deshalb ist die Annahme des Leidens mit seinem Leiden verknüpft und nicht mit einem Wissen um die Welterklärung verbunden.

Es geht hier darum, das eine nicht gegen das andere zu setzen. Demut wie auch Leiden deformieren den Menschen nicht zwangsläufig zur Unkenntlichkeit, weshalb kein vom Leiden unbeeinträchtigtes, freies Leben, das keine Demut kennt, angestrebt werden sollte. Die Menschen müssen "durch Demütigungen hindurch, um zu wachsen und zu reifen"[212]. Demütigung steht hier nicht im Widerspruch zur Demut, sondern sie bezeichnet ein Regulativ, um die Haltung der Demut zu erringen. Es ist eine personale Demütigung gemeint, keine von Mensch zu Mensch; das würde sich mit dem Leben Schweitzers nicht vereinbaren lassen. Bedenken wir, dass das Wort Demut aus dem Althochdeutschen "Dien mut" entstanden ist[213], so ist der Rahmen umrissen, in dem Schweitzer sich entschieden hat, sich "einem unmittelbaren menschlichen Dienen zu weihen" (I 99).

Man kann so weit gehen, Lambarene als eine "Schule der Demut"[214] zu verstehen, die gegen die Herrenhaftigkeit der Weissen gegenüber den Schwarzen steht. Für Benedikt von Nursia ist das Kloster ein Weg der Demut. Im siebten Kapitel seiner Regel beschreibt er ihn, wobei die vielen biblischen Belegstellen auffallen. Der Weg der Demut beginnt damit, dass der Mönch sich nicht selber als Meister sieht, sondern Gott gegenüber gehorsam ist. Eingedenk seines Meisters erträgt der Mönch auch Unrecht und Kränkungen mit Geduld. Die Demut befreit den sie Übenden: "Alles, was er vorher nur mit Angst beobachtet hat, wird er kraft dieser Liebe [zu Gott] zu halten beginnen, ganz mühelos und natürlich und wie aus Gewohnheit, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus"[215].

212 GW III 725. Aus dem Zusammenhang wird klar, dass es um eine Selbstdemütigung der Hochmütigen geht. Vgl. Regula Benedicti 7,54: „Dass ich gedemütigt wurde, war für mich gut, damit ich deine Gebote lerne." (=Ps.119,71).

213 RGG³ II, 80; F.Kluge, Etymologisches Wörterbuch, Berlin 1975, S.127.

214 Vgl. D.Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, S.85, wo er das Seminar in Finkenwalde unter diesem Aspekt sieht.

215 Regula Benedicti 7,10ff; 7,34; 7,42; 7,67ff.

Zu Schweitzer ergeben sich hier jedoch Unterschiede. Während es Benedikt zwar auch um die Nachfolge geht, so betont er in verschiedenen Versen darüber hinaus die Allmacht Gottes, die sich der Mönch stets zu vergegenwärtigen habe[216], die Demut in der Hierarchie des Klosters[217] und die persönliche Schulung des Mönchs, damit dieser zu jener Gottesliebe gelange, "die vollkommen ist und die Furcht vertreibt"[218]. Demgegenüber akzentuiert Schweitzer stärker den Dienst am Nächsten. Nur in der Demut der Nachfolge werden wir dazu bereit sein. Der transzendente Aspekt des auf uns herabblickenden Gottes spielt für ihn keine Rolle.

Schweitzer hat sich gegen ungerechtfertigte Kritik und Anschuldigungen nie zur Wehr gesetzt, was auch ein Aspekt seiner Demut war. "Meine Strategie besteht darin, nie auf einen Angriff einzugehen, welcher Art er auch sei... Man muss mich auch nicht verteidigen. Es ist mir bestimmt, unkämpferisch meinen Weg zu gehen" (B 322). Eine solche Aussage war keine Floskel und noch weniger der Ausdruck eines Gefühls der Überlegenheit. Für Kritik, Vorwürfe und Angriffe "besass [er] einfach keine Antenne... Verstehen kann das nur, wer von der persönlichkeitswandelnden Macht des Selbstopfers weiss"[219] und Demut übt.

Im Selbstopfer wird die eigene Persönlichkeit nicht völlig aufgegeben. "Entscheidend ist vielmehr die Entmächtigung des Leidmachers durch eine Ich-Stärke, die im Leiden nicht zerstört wird"[220].

2.4.5. Die klösterliche Gemeinschaft

Auch wenn das Kloster eine "Schule für den Dienst des Herrn" ist, die den Weg der Demut einschliesst, so wäre es dennoch verfehlt, eine Buss- und Askese-Anstalt darin zu sehen, in der das

216 A.a.O. 7,12-18; 7,13: „Gott schaut vom Himmel her jederzeit und immer auf ihn [den Mönch] herab." (=Ps.14,2: Spr.15,3).
217 A.a.O. 7,34; 7,41; 7,55.
218 A.a.O. 7,67; vgl. 4,1-2.
219 H.Steffahn, Du aber folge, S.167; S.Oswald, Bery, S.172. Zu ihr sagte Schweitzer: „Du weisst, j'ai un coeur d'ange dans une peau d'hippopotame."
220 D.Sölle, Leiden, S.119.

persönliche Seelenheil errungen wird[221]. Vielmehr verstehen sich die Mönche als Familie mit dem Vater (abba - Abt) als Haupt[222]. Dieser ist Hirte, geistlicher Lehrer, Arzt, Seelsorger, Diener, Erzieher, Hausvater, Richter und vor allem Vorbild der Gemeinschaftsglieder[223]. Er ist Vorsteher der Gemeinschaft in allen Belangen. Seine Wahl muss deswegen umsichtig erfolgen, weil die an ihn gestellten Anforderungen sehr hoch sind. Bereits im zweiten Kapitel seiner Regel beschreibt Benedikt "wie der Abt sein soll." Aus unserer heutigen Sicht ist es erstaunlich, wie sehr auf die individuelle Behandlung jeder Person Wert gelegt wird, ohne deswegen das Ansehen der Person zu bewerten[224]. Dem Abt ist die Macht nur zugunsten der Gemeinschaft geliehen[225].

Berichten von Lambarene-Mitarbeitern ist unschwer zu entnehmen, dass Schweitzer Funktionen eines Abtes innehatte. Dieser Umstand entwickelte sich einigermassen organisch aus der Situation dessen heraus, der ein Werk gründet. Die Tochter beschreibt seine Funktion als "master of the hospital"[226]. Er war es unzweifelhaft durch die "power of his example." Ehrfürchtig nannte man ihn den "Grand Docteur." Dies muss mit der "Alte Doktor" übersetzt werden, zumal er dies oft selbst antönte[227]. Dass er diesem patriarchalischen Ansehen auch entsprechend Genüge tat, ist mehrfach bezeugt[228]. Bei seiner Rückkehr wurde das Spital jeweils "auf Hochglanz gebracht". Das Abendessen mit seinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen zusammen begann erst, wenn - meist als Letzter - Schweitzer erschien. Die gesamte Entscheidungsgewalt lag bei ihm, und er forderte entsprechenden Gehorsam[229]. Gleich-

221 Dagegen spricht schon, dass die Mönche für die Welt beten und in ihrem Selbstverständnis eine Aufgabe für die Welt wahrnehmen. Dazu: S.Kleiner, Gott dienen, S.26ff (Vom Sinn des monastischen Lebens).

222 D.Knowles, Mönchtum, S.35; über die Herkunft der Bezeichnung „Abt" widersprechen sich die Meinungen; vgl. I.Herwegen, Benedikt, S.52ff und Ph.Schmitz, Benediktinerorden, S.26 Anmk.3: S.Kleiner, Gott dienen, S.320ff (Der Abt und seine Mitarbeiter).

223 Siehe im Register bei B.Steidle, Benediktusregel, Beuron 1975[2].

224 Regula Benedicti 2,16ff. G.Holzherr, Benediktsregel, S.254: Benedikt anerkennt in diesem Bereich „überhaupt keine sozialen Unterschiede."

225 Regula Benedicti 63.

226 R.Schweitzer, Schweitzer - my father, S.16.

227 J.Siefert, Lambarene, S.16, 56, 89, 161.

228 R.Schweitzer, a.a.O. S.16f; J.Siefert, a.a.O. S.15; N.Cousins, Schweitzer, 16, 47.

229 J.Siefert, a.a.O. S.151. R.Brodmann, in: H.W.Bähr, Begegnungen, S.66. C.Jacobi, in: Der Spiegel 52/1960, S.65; J.Siefert, a.a.O. S.55, 153.

wohl wurde diese Position allgemein anerkannt und geachtet, was in seiner herzlichen Seite begründet lag. Seine Ausstrahlung auf Menschen ist Legende geworden[230]. Vielleicht am ehesten deshalb, weil "die Entsprechung von Lehre und Sein", die Benedikt fordert[231], bei Schweitzer augenscheinlich war.

Die Gemeinschaft, der er vorstand, war versammelt unter den ähnlichen Gedanken und Motivationen, die ihn selber nach Lambarene geführt hatten. Neben Mitarbeiterinnen, die Jahrzehnte lang an seiner Seite standen, haben sich andere für Monate oder Jahre verpflichtet[232]. Daraus ergab sich beinahe zwangsläufig eine gewisse Hierarchie. Sie zeigte sich etwa in der Tischordnung beim Essen. Dieses nahmen die Weissen zusammen in europäischer Art ein, was unter ihnen gemeinschaftsbildend gewirkt hat. Die allabendlichen biblischen Andachten waren immer wieder den Fragen des Reiches Gottes gewidmet. In ihrer Stellung und Gewicht im Tagesablauf ist man an die Komplet der Benediktiner erinnert und an die bei ihnen vorgeschriebene Besinnung bei Tisch[233]. Die weissbeschürzten und den Tropenhelm tragenden Weissen gehörten schon durch ihren Habitus zueinander. Für persönliche Ausstattungen und ein Privatleben blieb nicht viel Platz[234]. Ebenso gab es in der ersten Zeit eine fast zölibatäre Situation. Schweitzer selbst wollte ursprünglich unverheiratet nach Afrika gehen, um "das Los einer Frau nicht an das meine" zu binden (B 12). Die meiste Zeit musste dann seine Frau mit Rücksicht auf ihre Krankheit in Europa bleiben. Von den engsten Mitarbeiterinnen waren fast alle unverheiratet. Junge Ehen gab es erst sehr viel später[235]. Frederick Franck kam noch 1960 zur Überzeugung: "Verheiratete Leute können hier überhaupt nicht leben"[236].

230 C.Jacobi, a.a.O.; R.Schweitzer, a.a.O. S.15: „He, the old man, was able to communicate with them and to open the gates to their hearts." Die Anrede „Herr Professor" missfiel ihm, H.Steffahn, Rbf.23 S.71.

231 S.Kleiner, Gott dienen, S.321; W.Picht, Schweitzer, S.24: „Die Identität von Denken und Tat ist eine vollkommene."; vgl. E.Grässer, Theologe, S.10f.

232 Noch heute wird von den Kandidaten eine „christlich verantwortete Entwicklungszusammenarbeit" gefordert, BaL. 66/1988, S.26.

233 Regula Benedicti 38,1; 42,3.

234 F.Franck, Schweitzer, S.35.

235 H.Steffahn, Du aber folge, S.202; vgl. N.Cousins, Schweitzer, S.36; Ch.Joy, Schweitzer, S.125.

236 F.Franck, Schweitzer, S.37.

Damit ist die Askese angesprochen. Ohne Zweifel war das Leben in Lambarene spartanisch. Der Grund lag an den äusseren Umständen des Urwaldes, aber auch an der Idee Schweitzers. Für die Hilfe an den Schwarzen sollte auf eigene Ansprüche verzichtet werden. Die Sparsamkeit ging so weit, dass er sich ohne Seife rasierte, oder sich erst mit siebzig Jahren ein Kissen auf seinem Arbeitshocker ohne Lehne erlaubte[237]. Das Leben in der Monotonie des Alltags im Urwald (B 36, 45) hatte einen asketischen Aspekt: "Das asketische Leben ist der Kampf gegen die Müdigkeit"[238]. Allerdings sind alle diese Momente ebenso durch die Umstände bedingt und auch nicht in erster Linie als Übung zur eigenen Vollkommenheit gedacht. Insofern ist hier Vorsicht geboten, wenn von Askese gesprochen wird, denn Anspruchslosigkeit für den Dienst am Nächsten muss nicht mit Askese gleichgesetzt werden[239]. Nun hat aber auch Benedikt nicht direkt von Askese gesprochen. Sie ist jedoch in der Nachfolge und im Gehorsam dem Gottesruf gegenüber mitenthalten und kann nicht undifferenziert in metahistorischem Sinn verstanden werden[240]. Was Schweitzer von Paulus schreibt, kann sowohl für Benedikt wie für ihn selber gelten. "Aber

237 N.Cousins, Schweitzer, S.101; vgl. GW I 105: „Helden des Verzichts." R.Schütz, Anekdoten, S.49; H.Baur, Schweitzers Persönlichkeit, S. 227: „Er ist... sparsam bis zum Eigensinn."

238 A.Schweitzer bei J.Siefert, Lambarene, S.62; C.Jacobi, Schweitzer, S.60: „...und es scheint, er verrichte Bussübungen."

239 W.Picht, Schweitzer, S.117: „Aber indem Schweitzer die von der Ehrfurcht vor dem Leben gebotene Selbstverleugnung als Selbstvervollkommnung [II 363ff] begreift, nähert er sich diesem Erfahrungswissen [Askese] christlicher Seelenkunde um Haaresbreite." Vgl. RGG³ Art. Askese, I,644-648.

240 B.Jaspert, Theologische Realenzyklopädie IV, Art. Askese VI, S.229-239. Vgl. T.R.Peters, Evangelische Räte, S.94f: Askese als „kommunitäre Widerstandsform" heisst: „Verzicht auf Konformität, die längst Züge des Ver-rückten trägt und dem Zustand alltäglicher Verantwortungslosigkeit entspricht, und Wiedergewinnung einer Kultur der <Abweichung> und der Teilnahme, des Mit-Lebens mit den Anderen, Ausgegrenzten, unsichtbar Gemachten; Verzicht auf <Leben um jeden Preis> und Wiedergewinnung von Leben jenseits des verbissenen und aussichtslosen Kampfes gegen den Tod, Wiedergewinnung also des Menschen in seiner Endlichkeit, d.h. in seiner einzig erträglichen Menschlichkeit. <Memento vivere!>; <Memento mori!>." Vgl. P.Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991, beweist, dass der Idee der Askese im frühen Christentum rebellische Züge anhafteten, weil sie den gängigen Wert von Staat und Gesellschaft damit radikal in Frage stellte.

er [Paulus] versteift sich nicht auf das asketische Prinzip" (IV 405), sondern es war ein Aspekt der gesamten Lebenshaltung.

Dennoch ist einzugestehen, dass sich unter dem Einfluss der Regula Benedicti eine "Gleichsetzung von asketischem und monastisch-coenobitischem Leben" herausgebildet hat[241]. Das Kloster ist der Ort, um am Leiden Christi teilzunehmen, wodurch der Mönch schliesslich Anteil am Reich Gottes haben wird[242]. Askese ist das Mittel zu völliger Konzentration auf Christus. Benedikts Askese ist somit "ganz christologisch und eschatologisch zugleich motiviert"[243]. Die "Mauern" des Urwaldes um Lambarene herum waren indes durchlässiger. Der Ort wurde gewählt, weil er die beste Möglichkeiten bot, die Kranken zu erreichen. Das Reich Gottes, als dessen "Vorposten" sich das Spital verstand, wurde sichtbar in den Hilfeleistungen an Menschen, zuweilen auch an Tieren. Seine Ausrichtung ist aber jesulogisch begründet. Der eschatologische Gesichtspunkt ist menschen- und erdnaher, immanenter ausgeformt als bei Benedikt.

2.4.6. Gebet und Arbeit

Es ist hinlänglich bekannt, dass Benedikt in seiner Regel auf eine Verbindung von Gebet und Arbeit Wert legte. Zum einen hat die Arbeit asketischen Charakter, denn "Müssiggang ist ein Feind der Seele"[244]. Andererseits ist es die Arbeit, die dem Kloster zu materieller Unabhängigkeit verhilft. "Sie sind nämlich erst wahre Mönche, wenn sie von der Arbeit ihrer Hände leben"[245]. Die Arbeit gehört wie das Beten zu dem "opus Dei"[246], was sich etwa darin äussert, dass der Cellerar "alle Geräte des Klosters und den ganzen

241 B.Jaspert, Askese, S.229.
242 Vgl. Regula Benedicti Prol.50. Dazu B.Jaspert, Askese, S.230.
243 B.Jaspert, Askese, S.230.
244 Regula Benedicti 48,1: „Deshalb sollen sich die Brüder beschäftigen: zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten anderen Stunden mit heiliger Lesung."
245 A.a.O. 48,8; vgl. 66,6.
246 Im lateinischen Text: 43,3; 47,1; 58,7; u.a.O.

Besitz... wie heilige Altargefässe" benutzen soll[247]. Dennoch ist zu beachten, dass dem "labora" das "ora" vorgesetzt ist. Täglich soll Gottes Wort gehört werden, weshalb "dem Gottesdienst... nichts vorgezogen" werde. Die sieben Gebetszeiten täglich werden auf Psalm 119,164 zurückgeführt[248]. Neben dem Psalmieren nimmt die Lesung im Gottesdienst, bei Tisch und vor dem Komplet eine wichtige Stellung ein[249].

Während der Regenzeit 1916/17 weilte Schweitzer zur Erholung am Meer von Kap Lopez. Er half zum Dank für das Gastrecht bei einem Holzfäller, die Baumstämme aus dem Wasser ans Land zu rollen. "Diese schwere Arbeit... musste zur Zeit der Flut getan werden. Während der Ebbe sass ich über der Kulturphilosophie, soweit ich nicht durch Kranke in Anspruch genommen war" (I 174). Ebbe und Flut versinnbildlichen hier die Ergänzung von geistiger und körperlicher Tätigkeit. Denken und Handeln sind aufeinander abgestimmt und wirken befruchtend aufeinander. Der hier vertretenen These folgend finden wir im Kleinen die Bewegung "aus-der-Welt" und "in-die-Welt" angelegt.

Ein ähnlich symptomatisches Bild wie die Bewegung von Ebbe und Flut wird in einem frühen Brief aus Lambarene geschildert: "Und während ich die Geschwüre verbinde, höre ich die Messe von Bach... und es kommt mir vor, wie wenn einige der feierlichen Worte dieses Textes mitten unter diesen Unglücklichen erklängen, an denen man Gutes tut im Namen Jesu" (B 37).

Natürlich hat sich im Urwaldspital das Gebet zugunsten der Arbeit mit einem quantitativ weit kleineren Teil begnügen müssen. Dennoch wurde regelmässig vor den Mahlzeiten, nach dem Abendessen und an Sonntagen in Gemeinschaft gebetet. Wieviele persönliche, stille und innere Gebete gesprochen wurden, können wir nur erahnen; es dürften ihrer nicht wenige gewesen sein (B 201). Wenn wir "ora et labora" nicht allzu eng fassen, sondern als durch Gott verklammerte Aufgaben ansehen, können wir auch Albert Schweit-

247 A.a.O. 31,10. Vgl. H.Baur, Schweitzers Persönlichkeit, S.228 über Schweitzer: „Bei ihm gilt noch das bäuerische <Sorg ha zur Sach.> Bei ihm lernt man, dass alle Dinge Gottes Dinge sind."

248 Regula Benedicti Prol.1 „Obsculta", vgl. sch'ma Israel (Dtn.6,4). Wenn der Psalter wöchentlich gebetet wird, so ist das dennoch „Lauheit", denn die Väter haben dies an einem einzigen Tag getan (18,25). Zu den Gebetszeiten siehe 16, 1-3.

249 A.a.O. 9,8; 38,1; 42,3.

zer und sein Lambarene unter diesen Anspruch stellen. Jedenfalls wurde das Wirken Schweitzers von den Schwarzen in dieser Weise verstanden. "Ein rechtes Schiff braucht zwei Ruder, damit es geradeaus fahren kann, und die beiden Ruder müssen heissen Ora et Labora. Das habe ich bei Schweitzer gelernt", berichtet Anatole Wora[250].

Zusammenfassend können wir sagen, dass Schweitzers Spitalgemeinschaft in Lambarene teilweise verwandte Züge mit dem christlichen Kloster aufwies. Wir haben gesehen, dass das Kloster stark vom Gedanken "aus-der-Welt" geprägt ist. Es gibt Situationen, in denen diese Bewegung die einzig mögliche ist. Aber es ist dies nur eine Seite, die vorbereitend auf die andere ausgerichtet ist, nämlich auf die Bewegung "in-die-Welt". Wie wir noch sehen werden, hat Schweitzer diese komplementäre Bewegung vollzogen. Darin liegt eine entscheidende Differenz zu Benedikt. Man könnte sie als protestantische Antwort auf das mittelalterliche Kloster bezeichnen, insofern als Schweitzer die "Lebensfreudigkeit Jesu" besonders dem Protestantismus zuschreibt[251]. Vorerst sei festgehalten, dass die klösterliche Situation für ihn der Nährboden war für seine öffentlichen Stellungnahmen. Gleichzeitig entsprach sie aber einer ausgezogenen Linie, die in der Kindheit und Jugendzeit begann und sich im Studium fortsetzte. Das Leben Schweitzers und sein Werk in Lambarene sind unlöslich mit Jesus verknüpft. Deshalb ist der Aspekt der Nachfolge bedeutend geworden. Demut, Askese und Zölibat sind weitere Momente, die aber gegenüber der klösterlichen Praxis gradueIl verschieden ausgestaltet worden sind.

Der Gemeinschaft steht eine väterliche Person vor, von der Führung, Verantwortung und Einfühlungsvermögen verlangt werden. Sie ist besorgt um die Verwirklichung der Synthese von Gebet und Arbeit. Die diakonischen Aufgaben werden hauptsächlich am Ort der Gemeinschaft erfüllt, wie es bereits im mittelalterlichen Spitalkloster der Fall war.

250 Zit. bei W.Munz, Schweitzer, S.115.

251 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.154. Aber auch hier gilt, a.a.O. S.155: „Die Lebensfreudigkeit *durch* tiefsten Lebensernst [den der Katholizismus verkörpert] immer wieder aufs neue erkaufen..." In neuster Zeit messen aber auch Klöster und Orden diesem komplementären Gedanken mehr Gewicht zu, z.B. L.Boff, Zeugen Gottes; J.B.Metz und T.R.Peters, Gottespassion u.a.

Eine nicht unwesentliche Verbindung zwischen Benedikt von Nursia und Albert Schweitzer ist das Evangelium. "Die Regula Benedicti... ist... eine existentiale Interpretation des Evangeliums Jesu Christi", urteilt der Protestant Bernd Jaspert. Er verweist als Beispiel auf die Aufnahme der Gäste im Kloster: "Alle Gäste, die kommen, sollen wie Christus aufgenommen werden; denn er wird einmal sagen: <Ich war Gast, und ihr habt mich aufgenommen.>"[252]. Wenn wir die Aufnahme der Kranken in Lambarene in Betracht ziehen und an den Schluss der Leben-Jesu-Forschung denken - als ein Unbekannter und Namenloser kommt Jesus zu uns -, dann gelingt es uns, die Gemeinschaft mit Benedikt vor uns zu sehen. Erich Grässer ist deshalb der Überzeugung, dass "Schweitzers Verstehen von Wille zu Wille in gewisser Weise eine <existentiale> Interpretation" ist[253]. Das ist letztlich die gemeinsame Brücke, die Benedikt und Schweitzer über die Jahrhunderte miteinander verbindet. Bewusst oder unbewusst haben sie mit der Art ihres Lebens eine Zeichenfunktion ausgeübt, wie ihre Wirkung beweist. Sie haben eine christliche Lebensmöglichkeit aufgezeigt, die in gewissem Gegensatz zur "Welt" steht. Diese wird darauf aufmerksam gemacht, wo ihre Defizite liegen und zugleich wird darauf hingewiesen, in welche Richtung Änderungen eintreten müssten[254].

252 B.Jaspert, Existentiale Interpretation der „Regula Benedicti", S.126f; Regula Benedicti 53,1.

253 E.Grässer, Schweitzer-Bultmann, S.62f. Vgl. F.Buri, Der existentielle Charakter des konsequent-eschatologischen Jesus-Verständnisses Albert Schweitzers im Zusammenhang mit der heutigen Debatte zwischen Bultmann, Barth und Jaspers, S.51, 56.

254 Ausführlich dargelegt bei Sigisbert Regli, Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart. Eine ähnliche Thematik bei Leonardo Boff, Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute; J.B.Metz und T.R.Peters, Gottespassion; vgl. 3.5.7.

"Nur Leben erfüllt des Lebens Forderung."
Dag Hammarskjöld

2.5. Das Weltverständnis Albert Schweitzers

2.5.1. Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung

Trotz der vielen im vorhergehenden Kapitel dargestellten Gemeinsamkeiten ist ein entscheidender Unterschied zwischen Benedikt von Nursia und Albert Schweitzer festzustellen. Während der Mönch durch das Gelübde lebenslang an einen Wirkungsraum gebunden ist, vermag der Urwalddoktor in unerwarteter Weise auf die sich ändernden Situationen zu reagieren. So war es ihm möglich, noch im hohen Alter einen Weg zu beschreiten, den er für sich bis dahin nicht in Betracht gezogen hatte: den Schritt in die breite Öffentlichkeit für seinen Kampf gegen die atomare Rüstung. Damit hat er die Vorgänge in der Welt nicht nur innerlich und persönlich wahrgenommen und verarbeitet, sondern er hat versucht, dem Lauf der Geschichte ins Rad zu greifen. Es war ein ganz konkreter Schritt in die Welt hinein. Zwar hatte er Lambarene immer wieder für Reisen, vor allem nach Europa, verlassen, jedoch in erster Linie, um die materielle Basis des Spitals zu garantieren. Mit den von Radio Oslo ausgestrahlten Appellen hat er seinen Lebensgang um eine neue Qualität erweitert.

Vor der Beschreibung von Schweitzers Verhältnis zur Welt, muss kurz auf die Problematik des Begriffs "Welt" eingegangen werden. Es ist nicht einfach, das Wort "Welt" zu definieren. Diese Schwierigkeit zeigt sich annäherungsweise an folgenden Ausdrükken, die dieses Wort enthalten: die Welt als Ganzes, seine persönliche Welt, die Welt der Menschen, alle Welt sagt, zwischen ihnen stehen Welten, die Welt verlassen (Kloster, Sterben), die Dritte Welt, die alte Welt, Mann oder Frau von Welt, zur Welt kommen, im

französischen auch: il y a du monde. Versucht man eine allgemeine Definition, - etwa: "Welt bezeichnet den gesamten Lebens-, Gestaltungs- und Vorstellungsraum des Menschen"[255] - so ist kaum zwischen Erde und Welt unterschieden; auch ist nichts über die Beziehung des Menschen zur Welt gesagt. Ist mit "Welt" die Menschenwelt gemeint oder das Universum? Ist es der Kosmos oder unsere Geschichte? Handelt es sich um ein Substrat von Materie und Energie oder um das, was Christen die Schöpfung nennen? Wird mit "Welt" die Gesamtheit der Dinge bezeichnet oder die Summe der Tatsachen (Wittgenstein)? Inwiefern ist die Welt in uns (Bewusstsein) unterschieden von der Welt um uns (Sinnenwelt)? Ist der Gegenstand der Naturwissenschaft "Welt" oder jene "Weltlichkeit" des Subjekts Heideggers, der den Begriff des "In-der-Welt-Seins" als eines Existentials, d.h. einer Grundbefindlichkeit des menschlichen Lebens ausgearbeitet hat[256]?

Im Alten Testament ist "Welt" für das Volk Israel der Raum seiner Geschichte mit Jahwe, und somit ein Geschehen[257]. Die Erschaffung der Welt war die erste einer Reihe von Heilstaten Gottes. Die Welt in ihrer Herrlichkeit ist nach den Schöpfungshymnen ein Zeugnis für Gott (Ps.19,2; 145,10; 89,6). Die Welt ist "der Raum des Waltens Jahwes und wird nicht zum Kosmos der Griechen, zum in sich ruhenden Ordnungsorganismus." Bei den Propheten ist dann in erster Linie das Heiligtum der Ort in der Welt, wo sich Jahwe und das Volk begegnen (Ex.25,22); der Ort selber ist jedoch nicht "Welt"[258].

Gutes wie Böses wird von Jahwe hergeleitet (Am. 3,6; Jes. 41,23 u. 45,7 u. 54,16), was aber nur bedeutet, dass die ganze Welt ein Geheimnis (olam) ist[259].

Im Neuen Testament erkennt der Mensch, der an Jesus glaubt, den wahren Charakter der Welt. Ihrem Ursprung gemäss

255 Lexikon der Ethik (hrsg. von O.Höffe), München 1980², S.269.

256 Vgl. D.Mieth, Gotteserfahrung, S.27f.

257 zum Thema siehe N.Brox, Art. „Welt", in: Handbuch der theologischen Grundbegriffe Bd.II, S.813ff; vgl. RGG³ IV, Art. „Welt", S.1595ff; G.v.Rad, Die Theologie des Alten Testaments Bd.II, S.357-379, Das alttestamentliche Verständnis von der Welt und vom Menschen und der Christusglaube.

258 Bei den Israeliten wird man sich den „in religionsphänomenologischer Hinsicht so rätselhaften Mut zum Weltlichen und ihre Gelassenheit im Weltlichen gerade von daher zu erklären haben, dass sie den Kultus sozusagen im Rücken hatten." G.v.Rad, Die Theologie des Alten Testaments Bd.II, S.366.

259 Ludwig Köhler, Der hebräische Mensch, 1953, Darmstadt 1980, S.118.

steht diese unter Gottes Vorsehung (Mk.13,19; Apg.4,24; 1.Kor. 10,25). Die Welt ist aber in die Krisis geraten, Glaube und Unglaube überschneiden sich. Nach Paulus berechtigt die Welt zu keinerlei Hoffnung (Röm.7). Dem Gläubigen empfiehlt er, die Welt zu gebrauchen "als ob nicht", ως μη, (1.Kor.7,29ff). Im paulinischen Leben "mit Christus" (Röm.8,17) und dem "Christus in mir" (Gal.2,20) kann der Mensch die Welt überwinden. Das johanneische Urteil der Welt ist dann eindeutig negativ, denn als der Logos in die Welt kam, stellte sie sich als Finsternis heraus (Joh.1,5.9-11). Durch ihr Verhalten gegen die Christen erweist sich die Welt als "Welt" (1.Joh.3,1; vgl. Joh.7,7 u. 15,18f u. 17,14). Jesus aber hat die Welt besiegt (Joh.16,33). Bei Johannes liegt das Interesse beim Schicksal der Menschen-Welt, nicht bei einer kosmischen, verwandelnden Katastrophe.

In der Philosophie und Theologie ist der Begriff der Welt sehr wesentlich, doch wird er mehrdeutig verwendet. Es wird festgestellt, dass bis zur Neuzeit die "Welt" allgemein als die Summe des geschaffenen Seienden verstanden wurde, wobei aber die formale Frage nach der Welt als Welt noch nicht gestellt wird. Die "Welt" wird zum Gegenstand von Naturwissenschaft und Technik oder aber zum Nicht-Ich, zum Material der gestaltenden Vernunft u.s.w.[260]. Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre und Ludwig Wittgenstein haben in diesem Jahrhundert die formale Frage nach der Welt aufgenommen. H.R.Schlette versucht, eine minimale Basis zu formulieren, die zwischen den voneinander abweichenden Ansätzen sichtbar wird. "<Welt> als Welt wird erfahren als das Ganze des Seienden *in seinem Auf-mich-zu*, ...das immer schon bei dem Menschen angekommen [ist], und der Mensch [ist] von dem auf ihn hin geöffneten Seienden immer schon umgriffen und erreicht, also auf Grund seines Menschseins Sein-bei-der-Welt oder In-der-Welt-Sein." Dabei "geschieht <Welt>". "Da der Mensch immer schon *bei* der Welt ist, kann sein <Verhalten in der Welt> ...nur bedeuten, dass der Mensch die Strukturen des Auf-ihn-hin-Offenen, d.h. der Welt, erkennend und verantwortlich übernimmt und so als <Hüter der Welt> ek-sistiert"[261]. Der Begriff "Welt" muss von dem der Schöpfung, des Seins oder der Natur

260 H.Schlette, Art. „Welt", in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd.II, S.827; das Folgende basiert auf diesem Aufsatz.

261 A.a.O. S.830f, 832.

differenziert werden. Aus theologischer Sicht ist es jedoch wichtig, auf folgendes Spannungsfeld hinzuweisen. Einerseits bejaht der Christ mit dem paulinischen "als ob nicht" die Welt als Schöpfung, andererseits erkennt er ihre Verwundung durch existentielle Schuld des Menschen (Röm.8,20-22). "Das hier vorliegende Spannungsverhältnis charakterisiert fundamental und durchgängig das christliche Dasein"[262]. Vom Mysterium der Inkarnation und des Kreuzes her ergeben sich die entscheidenden theologischen Aussagen über die Welt, weil es die endgültige Akzeptierung der Welt durch Gott verkündet.

2.5.2. A.Schweitzers Anwendung des Begriffs

Albert Schweitzers Gebrauch des Wortes "Welt" ist auf den ersten Blick vielfältig. Am Ende des von Erica Anderson gedrehten biographischen Films über seinen Lebensgang und sein Werk sagt er vor der Kirche in Günsbach stehend: "Einmal aber wird es kommen, dass ich sie [die Zugvögel] nicht mehr sehen werde, wenn sie sich für diese Reise sammeln und sie auch nicht mehr im fernen Süden antreffen werde, weil ich die grosse Reise aus dieser Welt in eine andere angetreten haben werde." Die Welt ist das, was ich im irdischen Leben vorfinde, was mich umfasst, was zu mir in Beziehung tritt und worauf ich meine Arbeit und mein Denken ausrichten muss. Der Tod reisst mich aus dem mir bewussten Beziehungsfeld heraus. Damit ist bereits klargestellt, dass wir nicht nur "der sichtbaren, sondern auch einer unsichtbaren, geistigen Welt angehören"[263]. Eine erste Spannung deutet sich an, wenn wir ermahnt werden müssen, uns nicht nur mit den sichtbaren Dingen zu beschäftigen.

Eine weitere Spannung ergibt sich aus dem Leben Schweitzers. Ich habe die Verlegung des Wirkungsortes nach Lambarene als Gang "aus der Welt" bezeichnet. Ein grosses Stück des gewohnten Beziehungsfeldes hat der angehende Urwaldarzt hinter sich gelassen: die Welt der lehrenden Wissenschaften, die Welt der Kunst, die

262 A.a.O. S.832.
263 A.Schweitzer, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 2/1990, S.2.

Welt der gehobenen, gebildeten Gesellschaft, die Welt der materiell gesicherten Existenz, die Welt einer dekadenten Kultur und die geographische Welt des geliebten Elsass'. Die neue Welt war einem Kloster nicht unähnlich: die Welt der Askese, des Leidens und der Einsamkeit. Sie stand zugleich in Distanz zur Welt des Herkommens, zu "den Schlachtfeldern und den Schlachthöfen der modernen Massengesellschaft ..., deren akuten Nöten Schweitzer nicht ausgesetzt war", wie kritisch bemerkt wurde[264]. Aber Schweitzer hatte seine eigenen Probleme, wie etwa die tropische Müdigkeit, die Sorge um das Funktionieren der Infrastruktur und die finanzielle Absicherung des Werkes. Andererseits war es dieses Leben abseits der europäischen Welt, das ihm die Gedanken ermöglichte, die für seine Ethik bedeutungsvoll sind. "In der Stille des Urwaldes in Afrika ward ich fähig, diesen Gedanken durchzuführen und auszusprechen"[265].

Welt ist bisher bei Schweitzer in einem geographischen, kulturellen und gesellschaftlichen Sinn gebraucht. Indem Schweitzer sagt, dass er sich zum Geist der Zeit "in vollständigem Widerspruch" befinde (I 228,158f), drückt er aus, dass er sich gegen die ihn in geographischer, kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht umgebende Welt stellt. Angesichts der herrschenden katastrophalen sozialen Verhältnisse (II 33ff) "müssen wir es wagen, unserer Zeit uns entgegenzustellen", indem wir aus "unserem Glauben an das Reich des Menschensohnes" Gegenkräfte wirklich werden lassen[266]. Die nächste Spannung ist erwähnt: die Welt seiner Zeit ist nicht zu vereinbaren mit der Wahrhaftigkeit des Reiches Gottes. Das bedeutet zugleich, dass Lambarene als "Vorposten des Reiches Gottes" gegen die vorherrschende europäische, kulturelle, politische und zwischenmenschliche Welt gebaut worden ist. Es bildet gleichsam eine Gegenwelt zur kritisierten und durch die Auswanderung abgelehnten Welt. In der Predigt vom 23.2.1902 redet er von "dieser kalten Welt", der er das "Beispiel unendlich liebevoller Hingabe" Jesu gegenübergestellt[267].

264 C.Jacobi, Schweitzer, in: Der Spiegel 52/1960, S.55.

265 GW II 109; E.Heuss-Knapp, Münsterturm, S.103: „Aber vielleicht sollte Albert Schweitzer ausgesondert sein, wie der Prophet Jonas, der im Walfischbauch versteckt war, um später hervorzukommen und zu predigen?" Vgl. StPr S.116.

266 A.Schweitzer, Menschensohn, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 12/1980, S.4.

267 StPr S.10.

In der "kalten Welt" herrscht die "Fremdheit" unter den Menschen[268]. Das Zusammenleben in der Welt ist durch das Einander-Fremdsein geprägt. Eine wichtige Aufgabe ist es, diesen Zustand zu überwinden. Der Mensch spürt ein "Erdrücktsein von der Welt"; er möchte "aus der Fremdheit erlöst" sein[269]. Die Welt tritt an den Menschen heran und bedrängt ihn in seiner Existenz. Er will deshalb aus ihr erlöst werden. In der gegenseitigen Hilfe unter Menschen nach dem Beispiel Jesu wird diese Fremdheit für einen Moment aufgehoben. Was Schweitzer hier in der Predigt anspricht, hat eine über den Menschen hinausgreifende Gültigkeit. Denn nach der Idee der Ehrfurcht vor dem Leben wird auch das Tier und wird die Pflanze für einen Moment von der permanenten Lebensbedrohung ausgenommen, wenn ihr Leben geschützt und gefördert wird[270]. Wir treffen damit auf eine grundlegende Frage unseres Jahrhunderts, mit der sich verschiedene Denker beschäftigt haben: "Wie finde ich Geborgenheit in einer mich un-heimlich umfangenden Welt"[271]? Geborgenheit steht hier für die existentielle Situation des Menschen, der nach Lebenssinn sucht und sich nach Identität sehnt. In der Tatsache, dass Schweitzer sich mit dieser Frage beschäftigt, sieht Buri etwas Verbindendes zwischen diesem und Karl Jaspers und stellt die Frage, ob Schweitzer nicht "ein sehr gehaltvoller Existenzialphilosoph" sei[272]. Der Fragende antwortet positiv, indem er Jaspers Begriff der "Chiffre" auf Schweitzers Begriff des "Willens zum Leben" überträgt. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen.

Vorerst sei festgehalten, dass Schweitzer Erfahrungen machte, die ihn von einer kalten Welt reden lassen, in welcher sich der Mensch fremd fühlt. Lambarene ist der Versuch, diese existentielle Situation zu verändern. Das, was Schweitzer von Kindheit an durchmachte, nennt er später die "Selbstentzweiung des Lebens" (I 171). Es ist dies die zweifache Erfahrung der Welt; einmal in ihrer Schönheit und Harmonie, das andere Mal in ihrer Zerrissenheit und Grausamkeit erlebt, in der sich ein Leben auf Kosten des

268 StPr S.128; wswt S.128, 142, 148.
269 wswt S.128 Anmk.5.
270 StPr S.133f.
271 Im Hinblick auf A.Schweitzer formuliert von E.Mitschischek, Motivation, S.95.
272 F.Buri, Schweitzer-Jaspers, S.17.

anderen durchsetzt. "Die Natur lehrt grausigen Egoismus... Die Welt ...ist wie ein Tal, das im Finstern liegt"[273]. Die Welt als Jammertal erinnert an Arthur Schopenhauer, der Schweitzer bereits als Gymnasiast einigermassen bekannt war[274]. Das "Ergriffensein von dem Weh, das um uns herum in der Welt herrscht" (I 299), ist eine der prägenden, die Existenzfrage ein Leben lang begleitenden Erfahrungen Schweitzers.

Es scheint deshalb folgerichtig zu sein, dass er ein "Anderssein-als-die Welt" postuliert (II 237, 296, 385). Das Gegenteil davon wäre das Epigonen-Dasein, wie es Schweitzer 1899 in Berlin erblickte (I 159). Dieses ist geprägt durch einen oberflächlichen Optimismus, welcher der existentiellen Erfahrung von der Selbstentzweiung der Welt jeglichen Zugang verwehrt. Der Blick ist nicht auf die Wirklichkeit gerichtet, wie sie an uns herantritt. Daraus kann niemals Ethik entstehen, weil die Veränderungen der Zeit nicht in ihrer eigentlichen Verschiebung des Überkommenen erfasst werden. Damit wird jedoch auch das Alte wertlos.

Die Schuld am Epigonen-Dasein gibt Schweitzer der Philosophie, weil sie der Welt "nichts mehr zu sagen" hat. Sie ist "weltfremd" geworden. Ihr Fehler ist nicht nur, dass sie "auf die elementaren, innerlichen Fragen, die die einzelnen und die Menge denken" nicht mehr einzugehen vermag, sondern fast mehr noch, dass sie nicht eingesteht, keine "Totalweltanschauung" mehr anbieten zu können (II 29f). Was sie epigonenhaft aufführt, ist "etwas Uneinheitliches, Unruhiges, Gekünsteltes, Exzentrisches und Fragmentarisches." Sie nimmt sich des Menschen an, "als wäre er nicht ein Wesen, das *in* der Welt ist und sich *in* ihr erlebt, sondern eines, das *neben* ihr steht und sie anschaut" (I 236). Darum ist sie nicht mehr "elementar", d.h. sie betrifft die Existenz der Menschen nicht mehr. Sie hat der Menschenwelt nichts zu sagen, weil sie die Welt nicht elementar zu begreifen vermag.

"Anders sein als die Welt" ist darum ein "Weltexperiment" (I 66). Es ist aber nicht eine neue Errungenschaft als Antwort auf diese Zeit allein, sondern es ist eine Lebensform, die zutiefst an den christlichen Glauben gebunden ist. Der "Geist Jesu" ist "die Macht", welche die Gläubigen "zwingt, durch das "Anders-Sein als die

273 StPr S.131.

274 GW I 26, 293; vgl. J.Vandenrath, Schweitzer-Schopenhauer; vgl. E.Mitschischek, Motivation.

Welt" sich als solche zu bewähren, die dieser Welt nicht mehr angehören" (I 224). Dies ist die Sicht des Apostels Paulus im Verständnis Schweitzers. Ähnlich finden wir sie noch einmal, wenn er Johann Sebastian Bach beschreibt: "Der starke Mann, der durch seine Familie und durch sein Schaffen mitten im Leben und in der Welt stand..., war innerlich der Welt abgestorben"[275]. Wie Paulus, so war auch Bach Mystiker (ebda.); und für Schweitzers Denken ist die Mystik konstitutiv. Es ist die Mystik, die als "Sein in Gott aus der Welt erlöst" (II 173). Jesus selbst denkt im "Anders-Sein-als-die Welt"[276]. Im "Ergriffensein" durch diesen göttlichen Geist werden wir anders als die Welt; "dann geht die Wahrheit Jesu von uns aus" (II 716).

Dieses "Anders-Sein als die Welt" bedingt ein Zweites, nämlich ein "Freiwerden" von ihr (II 85f,346). Diese Ausdrücke können synonym gebraucht werden (II 386). Das Freiwerden von der Welt hat nicht in geringstem Masse mit einer Gleichgültigkeit oder gar Gedankenlosigkeit zu tun. Sie ist nicht zu verwechseln mit der von Schweitzer gesichteten Weltverneinung im Buddhismus bzw. bei Schopenhauer[277]. Die Erlösung aus der Welt erfährt der Mensch in den kurzen Momenten, wo sich das "Verstehen von Wille zu Wille", das Einswerden seines Willens zum Leben mit dem Willen zum Leben anderer ergibt (II 383). Diese "soteriologischen Züge" sind nicht so sehr im Lichte johanneischer Theologie zu sehen, wie Ulrich H.J.Körtner andeutet[278]. Eher stützt sich Schweitzer, ohne es anzusprechen, auf das paulinische "als ob nicht" (1.Kor.7,29ff). Wohl geht es um eine "Losgelöstheit von der Welt" (II 661), aber nicht um eine Durchtrennung sämtlicher Beziehungen zu ihr. Der Mensch steht *in* der Welt und nicht neben ihr (I 236). Das ethische Geschehen muss "auf die Welt" gerichtet sein, obwohl es "von dem Weltgeschehen verschieden ist" (II 258). Dass Schweitzer hier von Paulus beeinflusst ist, darauf hat Karl Raab hingewiesen: "Deshalb bleibt Paulus auch vor der Gefahr bewahrt, der Mystik im allgemeinen nur zu leicht verfällt, vom Sein im Unendlichen oder Göttlichen

275 A.Schweitzer, Bach, S.147; vgl. 1.Joh.5,4f: „...überwindet die Welt." „...der die Welt überwindet."

276 GW II 681; vgl. H.Steffahn, folge, S.62.

277 GW II 687ff. An Kritik dieser Sicht mangelt es nicht: H.v.Glasenapp, Lebensbejahung, in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 22/1935; vgl H.Groos, Schweitzer, S.636ff; J.Vandenrath, Schweitzer-Schopenhauer.

278 U.H.J.Körtner, Ehrfurcht, S.339.

oder im tiefsten Seelengrunde durch die dort herrschende reine Geistigkeit oder Qualitätslosigkeit oder wie das auch immer genannt wird, verführt, wohl *von der Welt frei zu werden* - das fordert ja auch die paulinische Mystik - aber dieses Freisein dann mit einem metaethischen Verhalten der Welt gegenüber zu teuer zu erkaufen, denn hier erstrebt man nicht *Freiheit von der Welt*, um in der Welt als freier Mensch wirken zu können, wie das Albert Schweitzer fordert und tut, sondern um der schicksalhaften menschlichen Bindungen in der Welt und der Grenzen, die uns gesetzt sind und die in Ekstase und dem Sein in Gott in ihr für kurze Zeit überwunden werden, für immer ledig zu sein, glaubt man nur die Welt ignorieren und negieren zu brauchen und übersieht dabei, dass man auch seine Verantwortung der Welt gegenüber negiert, der man sich nicht entziehen kann, da man selbst doch Welt bleibt. Deshalb, weil Pauli Mystik von der Achtung vor den Tatsachen erzwungen wird, kommt auch die Wirklichkeit in seiner Ethik im vollen Masse zur Geltung"[279]. Wenn Schweitzer sich von der Welt löst, so doch nur, um in der Welt als Freier wirken zu können. Ähnlich dem Gang durch die Resignation, geht es hier um den Gang "aus-der-Welt", durch den wir hindurch müssen, um "in-der-Welt" wirken zu können. Dadurch, dass wir aus der Welt hinaustreten, schütteln wir das Epigonenhafte ab. Es ist dies ein läuternder Vorgang (III 885), der zur Wandlung und Schärfung der existentiellen Sicht führt, nämlich zur Gleichgestimmtheit des eigenen Willens mit demjenigen Jesu; und durch ihn hindurch mit dem Lebenswillen jeglichen lebendigen Wesens. Die Welt als solche ist durch den Menschen nicht veränderbar. Die Existentialien sind in ihrer Grundsetzung ausserhalb des Einflussbereiches des Menschen. Das bedeutet aber nicht, dass sie ihn determinieren und ihm jegliche Entscheidung und Verantwortung für sein Leben abschneiden. Der Mensch ist dem Auf-mich-zu des Seienden ausgesetzt. Aber weil er anders als die Welt sein kann, ist es ihm möglich, seinem Leben eine verantwortungsvolle Struktur zu geben. Schweitzer nennt das ein "Sich-selber-treu-sein" (II 386). Man kann dies als "existentiellen Ansatz" bezeichnen[280].

279 K.Raab, Schweitzer, S.43.
280 A.a.O. S.71.

2.5.3. Die Weltanschauung Schweitzers

Für eine nähere Ausführung des oben Gesagten müssen wir auf die Weltanschauung Schweitzers achten. Dazu sagt er: "Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben ergibt sich darein, die Welt so zu nehmen, wie sie ist. Die Welt ist Grausiges in Herrlichem, Sinnloses in Sinnvollem, Leidvolles in Freudvollem. In jeder Hinsicht bleibt sie dem Menschen rätselhaft" (I 211,V 157). Nach Schweitzer ist es der entscheidende Fehler bisheriger Weltanschauungen, dass versucht worden ist, aus einer vermeintlichen Sinnhaftigkeit der Welt auf die Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins und Handelns zu schliessen. Weltanschauung ist der Versuch, mittels Metaphysik "die Gesellschaft und de[n] einzelne[n] über Wesen und Zweck der Welt und über Stellung und Bestimmung der Menschheit und des Menschen in ihr" zu erfassen (II 76). Genau das ist aber "ein verhängnisvoller Irrtum" (II 101f), weil "die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist" (II 105,92). Das ist die einzige Welterkenntnis, die möglich ist. *In der Welt* ist alle Erscheinung rätselhaft. Der Wille zum Leben, den wir feststellen, aber nicht erklären können, hat seine Analogie in uns selbst (II 377). "In der Welt ist der Wille zum Leben in Konflikt mit sich selber", etwa im Kampf des einen Tieres gegen das andere oder in Naturkatastrophen. "In uns will er in Frieden mit sich selber sein" (V 159). Noch weitergehend sagt er: "In unserem Willen zum Leben erlebt er [der unendliche Geist schöpferischer Kräfte] sich in uns als welt- und lebensbejahendes und als ethisches Wollen" (II 107). Das Grundaxiom : "Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" (II 377), ist Anlass zu ständigem Konflikt, der sich allein innerweltlich gar nicht lösen lässt. Der Mensch gewahrt jedoch eine Möglichkeit zum Unterbruch des Konflikts, indem er anders ist als die Welt[281]. Und das ist er, wenn sich sein Wille zum Leben "aus innerer Nötigung ...zu allen Erscheinungen des Willens zum Leben, die ihn umgeben, in ein Verhältnis [tritt], das durch die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben bestimmt ist" (II 108). Statt Weltanschauung vertritt Schweit-

281 A.Schweitzer: „Unsere Bestimmung *in der Welt* ist, die Ideen, die in uns sind, nicht die des Naturgeschehens zu verwirklichen.", aus: Nachlass Kulturphilosophie III, 2. Teil, S.133, zit. nach C.Günzler, Ethik und Weltanschauung, S.22.

zer eine Lebensanschauung. Statt des Descartschen "Cogito ergo sum", steht für ihn ein "Vivo ergo sum"[282].

Wenn er in diesem Zusammenhang von "denknotwendig" spricht, "so ist nun diese Denknotwendigkeit Albert Schweitzers nicht als logische, sondern als existentielle Notwendigkeit zu verstehen"[283]. Denn das Erleben des Willens zum Leben ist irrational. Allerdings gelangt nur "das sich zu Ende denkende rationale Denken ...zu einem denknotwendigen Irrationalen und Subjektiven" (II 113). Tatsächlich ein "merkwürdiger Kreis!", der dennoch verständlich ist, wenn Schweitzers Denken und seine Erfahrung zum Resultat kommen, dass die Welt und das Leben "irrationale Grössen sind" (I 244). Damit ist der Bogen hin zur Mystik gespannt. Auch dort verlangt Schweitzer, dass das Denken bis in die Mystik hineinragen müsse. Das Denken muss seinen Raum ausschöpfen, damit es die Grenze zum Irrationalen erkennt und überschreiten darf.

Schweitzer musste, sein Weltanschauungsproblem betreffend, die härteste Kritik einstecken. Es wird nachgewiesen, dass seine Denkweise "trotz ihrer Ablehnung der Metaphysik selber ursprünglich mit Metaphysik verbunden ist"[284]. Weil für das intellektuelle Denken das Wesen des Lebens letztlich nicht zu erkennen ist, versucht Schweitzer auf der Basis der Gleichgestimmtheit mit anderem Willen, durch das Verstehen von Wille zu Wille, durch Miterleben Einsicht in das Geheimnis des Seins zu bekommen. So findet er zum universalen "Willen zum Leben", der eine metaphysische Grösse wird. Diese verstärkt sich noch, wenn der universale

282 GW II 377; U.H.J.Körtner, Ehrfurcht, S.337. - Hier müsste eine Untersuchung einsetzen, die Schweitzers Herkunft von der Lebensphilosophie und seiner Beziehung zu ihr nachgeht. Auf Einfluss und Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie weist Schweitzer selbst hin: „Nietzsche hat mich gezwungen, fort und fort mit dem Problem des Ethischen und dem Problem des Aufkommens einer ethischen Kultur beschäftigt zu sein" (B 328). In der „Selbstdarstellung" von 1929, S.38, schreibt er: „Wenn meine Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben als Synthese von Schopenhauer und Nietzsche bezeichnet worden ist, habe ich gegen diese Charakterisierung nichts einzuwenden." Vgl. GW I 49; V 173ff. Hinweise finden sich bei: A.Messer, Kulturphilosophie, S.90; B.Otto, Schweitzer, S.43-46; K.Barth, Kirchliche Dogmatik Bd.III,1, S.369; M.Werner, Schweitzers Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, S.61ff; U.H.J.Körtner, Verantwortung, S.332-345; W.Picht, Schweitzer, S.42; H.Steffahn, Schweitzer, S.92ff; H.Groos, Schweitzer, S.46.

283 K.Raab, Schweitzer, S.78.

284 F.Buri, Schweitzer-Jaspers, S.10.

Wille mit dem "Gott der Liebe", der eins und doch verschieden mit dem "Gott der Weltkräfte" ist, gleichgesetzt wird (II 711f). In mystischer Weise sind wir "durch das Sein in Gott aus der Welt erlöst" (II 713). Fritz Buris Fazit lautet so, dass "sein Denken aus dem Willen zum Leben ein Welterkennen [ist] - bloss mit dem Unterschied, dass nicht die Welt , sondern nur ein kleiner Ausschnitt aus der Welt: eben das Leben seinen Gegenstand bildet"[285].

Das Grundproblem, mit dem Schweitzer nach der Ansicht auch wohlwollender Kritiker nicht fertig wird, bezeichnet Claus Günzler als "Aporie der Weltanschauungsfrage"[286]. Er zeigt, dass Schweitzer in immer neuen Versuchen mittels einer harmonisierenden Weltanschauung den Widerspruch zwischen der nicht-ethischen Natur (Welt) und der ohne Welterkenntnis begründeten Ethik (Mensch) lösen möchte. Ich stimme dieser Feststellung zu; denn subjektives Leben steht für Schweitzer nicht gegen objektives Leben, sondern es gilt allein, dass ich Leben bin, das leben will, inmitten von Leben, das leben will (V 181). "Die ausschlaggebenden Schwierigkeiten stecken nicht in der Ethik als solcher, sondern in der kulturphilosophischen Absicht, auf dem Fundament einer selbständig begründeten Ethik so etwas wie eine Weltanschauung des ethischen Einsseins mit einer nicht-ethischen Welt zu entwerfen. Als <geknechtete Fremdlinge> einer Natur ausgesetzt zu sein, der es <in einem anderen Geist als dem, der in ihr waltet, anzugehören> gilt" [287], das ist es, was Schweitzer mittels seiner Weltanschauung erreichen will. Der Mensch soll sich trotz des Zwiespaltes zwischen den mitunter grausamen, für den Menschen sinnlosen Gesetzen der Natur (Welt) und seiner Fähigkeit, eine helfende Ethik denknotwendig zu begründen, der Welt zugehörig fühlen. So notiert er: "Vivre en harmonie avec le monde [ne veut] pas dire vivre en harmonie avec le princip des évenements"[288].

285 A.a.O. S.14; Buris Lösungsvorschlag lautet: „Es handelt sich ...darum, das Denken aus dem Willen zum Leben und die Metaphysik des universalen Willens zum Leben als Chiffre eigentlicher Existenz zu verstehen und dadurch die rechtmässigen Anliegen jener problematischen Begriffe zur Geltung zu bringen", a.a.O. S.15.

286 C.Günzler, Ethik und Weltanschauung, S.31.

287 A.a.O. S.33; Kulturphilosophie III, 2.Teil, S.367 und ebda., 4.Teil, S.56, Abschrift im Archiv in Günsbach.

288 A.Schweitzer, Kulturphilosophie III , 2.Teil, S.316, zit. nach C.Günzler, Ethik und Weltanschauung, S.33.

Diese Aporie bleibt ungelöst, wie es Hans Lenk von der begrifflichen Ebene her aufzeigt: "Schweitzer sieht deutlich die Unmöglichkeit eines rationalistischen Ableitungsverfahrens zur Begründung der Ethik aus der Welterkenntnis, möchte aber andererseits aufklärerisch-rationalistisch immer noch den argumentativen Erkenntniszusammenhang zwischen Erkenntnis und Ethik gewahrt wissen"[289]. "Die fundamentalen Differenzen zwischen Normativem und Deskriptiv-Kognitivem werden ignoriert oder überspielt"[290]. Schweitzer weiss, dass "die unumgängliche Herausforderung bestehen bleibt, ...für die ethische Orientierung das eigene Sein und Handeln im Verhältnis zum <umgebenden unendlichen Sein> zu denken sowie Ethik aus diesem Verhältnis zu begründen"[291]. Die Schwierigkeit liegt aber darin, dass der Wille zum Leben in mir und um mich herum eine Subjekt-Subjekt-Beziehung verlangt. Daraus lässt sich die Ethik aber nicht wie bei Kant theoretisch-axiomatisch begründen. In der Absicht, eine Begründung für seine Ethik zu finden und Verständnis für sie zu wecken, macht Schweitzer dennoch den Schritt auf eine rationalistische Objektivierung der Welt zu - und gerät in eine aporistische Situation. Er tut dies, obwohl er sich im klaren darüber ist, dass er, wie Lenk schreibt, nicht "den sogenannten naturalistischen Fehlschluss vom Sein auf das Sollen, von rein beschreibenden auf normative (also wertende oder vorschreibende) Sätze" vollziehen darf.[292] So wie er die Welt und ihr "grausiges Schauspiel" beschreibt, würde sonst ein Biologismus oder ein Sozialdarwinismus resultieren - genau das also, was er mit der Ehrfurcht vor dem Leben verhindern möchte.

Die stetigen, beinahe unzähligen Versuche, eine allgemein einsichtige, theoretisch-systematische Grundlage für seine Ethik zu finden[293], zeigen uns, dass Schweitzer um die Problematik seiner bisherigen Begründung wusste. Ein weiterer Durchbruch ähnlich dem, der ihn die Ehrfurchtsformel finden liess, ist ihm versagt geblieben. Von der praktischen Ebene her vermochte er aber seiner Idee Gewicht und Akzeptanz zu verleihen. Darin ist er nach wie vor

289 H.Lenk, Tagebuch, S.110.
290 A.a.O. S.111.
291 A.a.O. S.109.
292 A.a.O. S.109.
293 Im Nachlass finden sich ca. 2000 Seiten Maschinenabschrift zur Kulturphilosophie III (4 Teile) im Archiv in Günsbach.

wegweisend. Die Kritik an Schweitzer richtet sich somit gegen die Systematisierung und Theoretisierung der Ehrfurchtsidee zu einer Weltanschauung.

Auch Manfred Ecker legt den Finger auf diesen wunden Punkt. Er stimmt mit Schweitzer zwar darin überein, dass "alles Erkennen der Welt <nur> Deutung der Welt ist"[294]. Er wirft ihm aber vor, dass er trotz dieses an sich richtigen Einwandes gegen Welterkenntnis "seine eigene Deutung der Welt" ausgeführt habe. Die weitere Kritik knüpft an die von Buri an. Weil Schweitzers Erfahrung ergibt, dass der Wille zum Leben der Ursprung alles Seins ist (II 347,105), stellt er fest, dass die Weltanschauung aus der Lebensanschauung kommen muss (I 107). Diese Trennung von Welt- und Lebensanschauung ist Ecker zufolge inkonsequent. Er verweist dabei auf Schweitzers Aussage: "In vertiefter Welt- und Lebensbejahung bekunde ich Ehrfurcht vor dem Leben. Mit Bewusstsein und Wollen gebe ich mich dem Sein hin. Den Idealen, die es in mir denkt, werde ich dienstbar, werde vorstellende Kraft wie die, die rätselhaft in der Natur wirkt" (II 347). Ecker zieht daraus den Schluss: "Die nach Schweitzer nicht gegebene Möglichkeit, über Welterkenntnis ein sinnvoll sich entwickelndes Ganzes zu entdecken, wird kompensiert durch die Unterstellung einer rätselhaft in der Natur wirkenden Kraft, die in gewissem Masse auch den Menschen determiniert"[295]. Dies weckt den Gedanken an eine teleologische Urkraft eines gerichteten Willens. Wenn das Sein der Welt vom ursprünglichen Willen zum Leben ausgeht, dann ist Welt- und Lebensanschauung untrennbar[296]. Bereits in "Verfall und Wiederaufbau der Kultur" lesen wir den eigentlich tröstlichen Satz, dass der Optimismus des Wollens die Zuversicht liefere, "dass der Weltverlauf irgendwie ein geistig-sinnvolles Ziel hat" (II 86). Das Geistig-Sinnvolle, das der Mensch in der Lebensanschauung als Zuversicht empfindet, wird hier auf den Weltverlauf ausgedehnt, aber nicht begründet. Eine Erklärung hätte wohl die von Günzler angesprochene Aporie deutlich gemacht. Man kann mit Picht einigge-

294 M.Ecker, Evolution und Ethik, S.62.

295 A.a.O. S.63. Damit erweist sich F.Buris Vermutung, dass Schweitzers Ethik „ursprünglich mit Metaphysik verbunden ist" als richtig, siehe 2.5.3.Anmk. 284.

296 Darauf hat schon A.Messer, Kulturphilosophie (1925), S.83 aufmerksam gemacht.

hen: "Zweckfreies Streben nach Erkenntnis ist nicht Schweitzers Sache"[297]. Kraus zieht richtigerweise die Persönlichkeit des Kritisierten mit in Betracht: "Ein embarras de richesse. Jene Zähigkeit, jene Geduld, jenes immer wieder ab ovo beginnende Nachdenken, das die philosophischen Probleme, wie keine anderen, für sich beanspruchen, die Ungeteiltheit und die Konzentration des Interesses, die jede analytische Untersuchung des Bewusstsein erfordert, um die Grundfragen des Sittlichen und des Wert-Erkennens auch nur den kleinsten Schritt vorwärts zu bringen, ist einer solchen vielgestaltigen und vielgestaltenden Persönlichkeit nicht mehr verfügbar. Sie verlangt <elementare> und <naive> Lösungen, wo die Lösung nur darin bestehen kann, das Bewusstsein zu explizieren durch Aufdeckung seiner Kompliziertheit"[298].

2.5.4. Die Frage nach Schweitzers eigentlicher Absicht

Schweitzers unerhört vielfältige Begabung und Tätigkeit, seine sensiblen Wahrnehmungen und frühen selbstdenkerischen Leistungen lassen verstehen, weshalb er eher auf sich selber zurückgreift als auf das "akademische Sandkastenspiel" (Grässer), welches das Detail vor dem Ganzen sieht. Es ist durchaus so, dass Schweitzer die verschiedenen Weltanschauungen gekannt hat, wie er in "Kultur und Ethik", "Die Weltanschauung der indischen Denker" und "Geschichte des chinesischen Denkens"[299] bewiesen hat. Auch hier ist er *hindurchgegangen*, um auf die andere Seite zu gelangen. Auf meine These zurückkommend, können wir folgendes sagen: Schweitzer hat die Welterkenntnis verlassen, ist also "aus der Welt" getreten, um zur Lebensanschauung zu gelangen. Weil er jedoch noch im Subjektiven der Erfahrung des Willens zum Leben stehen bleiben wollte (II 337), hat er den Schritt in die Welt hinein vollzogen, indem er die Weltanschauung objektivierte. Letzteres wird ihm - denkerisch zu Recht - als Aporie vorgeworfen.

297 W.Picht, Schweitzer, S.43.

298 O.Kraus, Schweitzer, S.39. Über die Denkfähigkeit A.Schweitzers siehe auch H.Groos, Schweitzer, S.598-606. Bestimmt völlig unqualifiziert ist P.G.Lindhardt, in: G.Götting, Schweitzer, S.81, der von einem „banalen Denker" spricht.

299 Noch nicht ediert, Nachlass, liegt in Abschrift im Archiv in Günsbach.

Man kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, dass es in der Systematisierung der Weltanschauungsfrage eher um eine heuristische Hinführung zum Kern geht, als um eine begrifflich einwandfreie Herleitung. Alle Kritiker Schweitzers rügen seine begriffliche Unschärfe[300], deren er sich aber bewusst war[301]. Hatte er Angst, irgendwo auf dem Weg stehen bleiben zu müssen, weil ihm der denkerisch genaue Begriff fehlte? Fürchtete er sich, nicht rechtzeitig ans Ziel zu gelangen, weil er sich unterwegs zu sehr mit "Details" abgegeben hatte? Schweitzer hat in allen seinen Büchern eine ihm eigene, zielgerichtete Dynamik gezeigt, wenn auch stets in der Gefahr der Einseitigkeit[302]. Aber es ist ihm zugute zu halten, dass er jeweils bis zu dem Punkt vordrang, der ihm wichtig erschien und den er zur Diskussion stellen wollte. So hat er sich etwa in der "Leben-Jesu-Forschung" nicht mit Echtheitsfragen und formgeschichtlichen Fragen aufgehalten, sondern ist seinem Ziel zugestrebt, ohne sich darum zu kümmern, ob er alle Hindernisse auf dem Weg beseitigt habe. In der Kulturphilosophie hat es dabei "Risse" im "Bau" gegeben, die er aber "nicht verstreiche, sondern sie sichtbar bleiben lasse"[303], notierte er 1933. Über die vielen Versuche, den dritten Band der Kulturphilosophie fertigzustellen, meinte er 1945, "dass mein Buch etwas chaotisch ist ...[wegen] der Schwierigkeiten des gewaltigen Stoffes"[304].

Zu fragen ist aber, ob es Schweitzer nicht um etwas ganz anderes ging, wie es Kraus bereits angedeutet hat. Weshalb nämlich wollte er die konstatierte strikte Trennung von "Natur-Welt" und Ethik durch die Idee der "Ehrfurcht vor dem Leben" überbrücken? In der ersten Predigt über die "Ehrfurcht vor dem Leben", vom 16.2.1919 weist er auf das Leiden in der Natur hin, etwa auf den Käfer, der um sein Dasein ringt, und er stellt fest: "In allem findest du dich wieder" - sofern wir den Mikrokosmos und den Makrokosmos nicht trennen. Durch die alles umfassende Ehrfurcht vor dem Leben gelingt die "Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und

300 Vgl. H.Groos, Schweitzer, S.600-603.

301 Siehe C.Günzler, Ethik und Weltanschauung, S.34 (Bsp. aus: Schweitzer, Kulturethik III, 4.Teil, S.49).

302 H.Groos, Schweitzer, S.601, 800. O.Cullmann, Schweitzers Reichsgottesho ffnung, S.647, meint, die „Leben-Jesu-Forschung" sei „ein prophetischer Wurf."

303 Schweitzer, Kulturphilosophie III, 2.Teil, S.211, zit. nach C.Günzler, Ethik und Weltanschauung, S.18.

304 Ebda. 4.Teil, S.615, zit. ebda.

den anderen Wesen"[305]. In der zweiten Predigt eine Woche später heisst es klar: "Wir leben in der Welt und die Welt lebt in uns"[306]. Wenn es nicht um eine bleibende Trennung geht, sondern um ein Auseinanderhalten zweier Seiten, die sich aufeinander beziehen und sich gegenseitig bedingen, so haben wir es mit einer Komplementarität zu tun. So kann man Albert Schweitzer als einen jener Denker verstehen, die auf dem Weg zur "Einheit des Wirklichen" waren[307]. Es ist dies das Bemühen, der "Moderne" in ihrer "Unübersichtlichkeit" ein Fundament zu schaffen, um die Verästelung der Weltanschauungen, die Spezialisierung der Arbeits- und Forschungsgebiete nicht bis ins Belanglose und Unverbindliche, ethisch-moralisch kaum mehr Fassbare abgleiten zu lassen. Noch konnte es nicht gelingen, diese Einheit begrifflich zu entfalten, weil er eine weltanschauliche Begründung "nur in einem anthropozentrischen Denken verwurzelt sehen konnte" und "als ein Kind des 19.Jahrhunderts [k]eine Verbindung zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und seiner Ethik stiften" konnte[308]. Es ist jedoch mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass Schweitzer eine "offene" Weltanschauung vertritt, die es nach seinen eigenen Worten "wagt, unabgeschlossen zu sein"[309]. Sie fällt trotz der Suche nach einem Grundprinzip nicht in einen prämodernen Determinismus zurück. Es gelingt ihm, die anthropozentrische Ethik aufzubrechen und zu postulieren: "Gibt es wirklich ein Grundprinzip des Sittlichen, so muss es sich irgendwie auf das Verhalten des Menschen zum Leben als solchem, in allen seinen Erscheinungen, beziehen" (II 230f). Diesem universalen Gedanken ist das Prinzip der Einheit alles Lebendigen zu Grunde gelegt. "Schweitzers Gedanke der Einheit

305 StPr S.123. „Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Unbegreiflichen, das uns im All entgegentritt und das ist wie wir selbst..." (ebda.). Vgl. die These von T.Koch, Das göttliche Gesetz der Natur, S.69: „Die Natur ist eben, theologisch gesehen,nie *nur* <Materie>. Mit ihrer <kreativ>... entstandenenLebendigkeit trägt sie ein vernünftiges und insofern geistiges Gesetz in sich." J.Moltmann, Gott in der Schöpfung, S.23: „Durch seinen Geist ist Gott auch in den Materienstrukturen präsent. Es gibt in der Schöpfung weder geistlose Materie noch immateriellen Geist, denn es gibt nur informierte Materie."

306 A.a.O. S.131.

307 Vgl. H.J.Werner, Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz v.Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin. Vgl. C.F.von Weizsäkker, Die Einheit der Natur, München 1971.

308 M.Schütz, <Ehrfurcht vor dem Leben> in der industriellen Welt, S.140.

309 A.Schweitzer an O.Kraus, in: O.Kraus, Schweitzer, S.39.

des Lebendigen, der mit dem alten Paradigma des Dualismus von Geist und Natur nicht in Einklang gebracht werden kann, erfährt nun von unerwarteter Seite eine Unterstützung: von dem neuen Paradigma, das aus den Ergebnissen der modernen Wissenschaften wie Physik, Biologie und auch Sozialwissenschaften abgeleitet werden konnte"[310].

Das alte Paradigma basiert auf René Descartes (1596-1650) Versuch, mittels einer Trennung von res cogitans (Subjekt) und res extensa (Objekt) die Natur berechenbar zu machen[311]. Damit gelang es, die Natur rein kausal zu erklären, indem einzelne "Objekte" isoliert auf ihren Ursache-Wirkung-Zusammenhang betrachtet werden. In der Folge dieses Erkenntnisdualismus zwischen Mensch und Natur wurde die Natur durch die aufkommende neue Technologie und die daraus entstehende Industrialisierung schweren Veränderungen unterworfen: grossflächige Besiedlung verbunden mit der Einschränkung des Lebensraumes für Tiere und Pflanzen, Ausbeutung der Ressourcen, Abfallagerung, Verschmutzung der Gewässer, Erwärmung der Erdatmosphäre, Spaltung der Atome und die Möglichkeit genetischer Veränderungen von Lebewesen[312].

Die Spaltung von Subjekt und Objekt bedeutet eine Ausblendung "nach zwei Seiten hin: Einmal die Person des Wissenschaftlers betreffend, sie interessiert prinzipiell nicht; zum anderen die Natur betreffend, sie interessiert nur als Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis"[313]. Damit einher geht die langezeit verdrängte Frage nach der Verantwortung, denn durch die Isolierung des Objektes konnte sich das Subjekt, der Wissenschaftler, von jeder Verantwortung für die Resultate seiner Forschung am Objekt lösen. Von feministischer Seite wird diese in den Forschungs- und Wissenschaftskreisen teil-

310 M.Schütz, a.a.O. S.142.

311 In den „Prinzipien der Philosophie", 2.Teil, trennt Descartes für sein Denken folgerichtig auch Qualität und Quantität: „Wir werden dann erkennen, dass die Natur der Materie oder des Körpers überhaupt nicht in Härte, Gewicht, Farbe oder einer anderen sinnlichen Eigenschaft besteht, sondern nur in seiner Ausdehnung in der Länge, Breite und Tiefe." Vgl. F.Bacon (1561-1626), Neues Organon (Novum Organum), Hamburg 1989. T.Koch, Das göttliche Gesetz der Natur, S.19ff, nimmt Descartes' Denken als damals geistesgeschichtliche Notwendigkeit in Schutz.

312 Vgl. die von E.U.von Weizsäcker, Erdpolitik, S.67ff aufgeführten „Krisenfelder".

313 G.Altner, Naturvergessenheit, S.116.

weise noch sehr verbreitete Naturbetrachtung pointiert kritisiert: "Die objektivistische Illusion wirft ein Bild von einem Selbst zurück, das autonom und objektiviert ist: ein Bild von auf sich selbst gestellten Individuen, die von der äusseren Welt der anderen Objekte (sowohl der beseelten als auch der unbeseelten) und zugleich von ihrer eigenen Subjektivität abgetrennt sind. Es ist diese Schutzhaut aus Unpersönlichkeit, die Behauptung, dem Einfluss von Begierden, Wünschen und Glauben entronnen zu sein..., die die spezifische Arroganz, ja die Bravour des modernen Mannes ausmacht und zugleich seine besondere Subjektivität enthüllt"[314]. Der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, der durch die Subjekt-Objekt-Spaltung gewonnenen Erkenntnis wird damit radikal in Frage gestellt.

Ansätze zu einem neuen Paradigma ergeben sich etwa aus den Erkenntnissen der Quantentheorie. Max Plancks Forschungen ergaben, "dass die Quantentheorie tatsächlich sogar dazu zwingt, die Gesetze eben als statistische Gesetze zu formulieren und vom Determinismus auch grundsätzlich abzugehen"[315]. Werner Heisenbergs "Unbestimmtheitsrelation" (es gibt nur noch Wahrscheinlichkeitsgesetze) und Niels Bohrs Begriff der "Komplementarität" (bestimmte atomare Teilchen erscheinen entweder als Wellen oder als Partikel und werden als komplementäre Anschauungen einer gleichen Wirklichkeit erkannt) führten zur Überzeugung, "dass die unvollständige Kenntnis eines Systems ein wesentlicher Bestandteil jeder Formulierung der Quantentheorie sein muss"[316]. Bohr hat zudem bewiesen, dass das Subjekt in das Resultat miteinbezogen ist. Es ist sowohl Betrachter als auch Mitspieler[317]. Sieht sich der Mensch losgelöst von der Natur nur als Subjekt, so verkennt er, dass er selber auch Ergebnis des Evolutionsprozesses ist. Sieht er sich dagegen völlig eingebunden im naturgeschichtlichen Prozess, verfällt er einem Darwinismus, der ihn nicht mehr als verantwortliches Subjekt gelten lässt. Das neue Paradigma kann deshalb als "prozessoffenes Denken" bezeichnet werden[318], in dem sich der Mensch selbst als Teil der Natur versteht und an ihrer Prozesshaftigkeit

314 Evelyn Fox Keller, Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft, Frankfurt a.M., New York 1986, S.76, zit. bei G.Altner, Naturvergessenheit, S.118. Siehe auch in 2.3. Anmk.101.

315 W.Heisenberg, Naturbild, S.28.

316 A.a.O. S.131, 124, 28.

317 N.Bohr, Atomphysik und menschliche Erkenntnis, 1958.

318 Vgl. G.Altner, Naturvergessenheit, S.20.

teilnimmt; zugleich steht ihm aber das Bewusstsein zu Verfügung, über den Umgang mit der Natur aus einer komplementären Einheit von Subjekt und Objekt heraus nachzudenken.

Es ist Günter Altner zuzustimmen, dass Schweitzers Formulierung "Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will"[319] "der diametrale Gegensatz zur methodischen Position der exakten Kausalforschung ist... Nicht die Ausblendung des Sinnen- und Vernunftbezugs zur Natur, sondern die Aufblendung in die - durchaus konflikthafte - Vernetztheit der menschlichen Existenz mit aller belebten Natur steht am Anfang der Schweitzerschen Ethik. Das Erkennen fühlend und das Fühlen erkennend zu machen, das ist hier das Anliegen"[320].

Schweitzer versucht, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, wenn er schreibt: "Alles wahre Erkennen geht in Erleben über. Das Wesen der Erscheinungen erkenne ich nicht, sondern ich erfasse es in Analogie zu dem Willen zum Leben, der in mir ist. So wird mir das Wissen von der Welt zum Erleben der Welt. Das zum Erleben werdende Erkennen lässt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist" (II 376f). Es darf keinen Standpunkt ausserhalb des Naturgeschehens geben, weil das Leben nicht isoliert betrachtet werden kann, ohne in eine unwahrhafte Einseitigkeit zu gelangen. Vielmehr ist eine universale Perspektive allen Lebens gefragt. Wenn der Mensch die Erde und ihre Lebewesen nur als Objekt sieht, hindert er sich selbst daran, Verantwortung für das Leben, das in ihm und mit ihm ist, zu übernehmen. Der Universalität allen Lebens entspricht in Schweitzers Ethik die "ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt" (I 171). Er dokumentierte diese Forderung durch den Bau von Lambarene, indem er den Bereich der Verantwortung über den Kontinent ausdehnte. Denn "die wahre Ethik hat Welt-Weite" (II 659). Sie schliesst ausnahmslos alle Lebewesen und alle Menschen ein, gleichgültig in welcher sozialen Situation sie leben

319 GW II 377. Ebda. weist Schweitzer darauf hin, dass er diese Formulierung bewusst gegen Descartes wählt. Vgl. II 363: „Es ist, als hätte Descartes mit seinem Ausspruch, dass die Tiere bloss Maschinen sind, die ganze europäische Philosophie behext."

320 G.Altner, Naturvergessenheit, S.119.

und von welcher religiösen Anschauung sie geprägt sind. Als er daran war, diese erweiterte Verantwortung zu realisieren, kam er auf dem Ogowe zu dem alles umfassenden Satz von der "Ehrfurcht vor dem Leben".

So paradox es klingt: durch die Ablehnung einer funktionalistischen Welterkenntnis ist er dazu gekommen, die Welt mit aller menschenmöglichen Verantwortung ernst zu nehmen. Diese Bewegung, die ich als Bewegung "aus der Welt - in die Welt" bezeichne und die den Ansatz zu einer Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus bildet, finden wir im gesamten Leben und Denken Schweitzers.

2.5.5. Spannungen im Leben A.Schweitzers

K.A.Hidding hält Schweitzers Lebenslauf für einen Lebensprozess, der von Spannungen geprägt war: "Dies ist ein Leben, das nie gleichgültig ist und immer und überall die Gegensätze sieht, anerkennt und hinnimmt." Es sind diese Spannungen, "die Schweitzer zu solch einer ausserordentlichen Persönlichkeit gemacht" haben[321]. Helmut Groos hat diese kontrapunktische Struktur der Persönlichkeit und ihre geistige Haltung mit "complexio oppositorum" betitelt[322]. Der körperlich kräftigen Statur stand eine seelische Empfindsamkeit gegenüber. Diesen zarten Gefühlen konnte nicht unbedingt eine gewaltige Entschluss- und Tatkraft, wie sie Schweitzer eigen war, zugetraut werden. Auch wenn die Entscheidungen plötzlich und unumkehrbar erschienen, ging jeweils ein langer, abwägender und suchender Prozess voraus - z.B. die Suche nach dem richtigen Betätigungsfeld nach dem 30.Altersjahr oder das Ringen um die Formel der "Ehrfurcht vor dem Leben". Am einmal gefassten Entschluss hielt Schweitzer hartnäckig fest, obwohl bei ihm eine depressive Veranlagung auszumachen war. Energische Zielstrebigkeit, die mitunter starrköpfig sein konnte, verband sich mit einer schüchternen Zurückhaltung, wenn es um das Innere eines Menschen ging. Ähnlich ist eine Bescheiden-

321 K.A.Hidding, Spannung und Leben in Schweitzers Persönlichkeit, S.232.

322 H.Groos, Schweitzer, S.25ff; vgl. D.Bonhoeffer: „cantus firmus" und „Polyphonie des Lebens", WEN, S.331f.

heit festzustellen, die von der eigenen Person weg auf die Idee verwies, aber auch ein Selbstvertrauen, wenn es darum ging, diese Idee zu verwirklichen. Man kann von einem sittlichen Enthusiasmus sprechen, der aber ohne Heroismus à la Nietzsche geblieben ist. Schweitzers Persönlichkeit wurde durch das Erleben zweier Welten geformt; so kam der Gang aus der glücklichen Welt des Elternhauses einem Eintritt in die Welt des erfahrbaren Leidens gleich. Die niederschmetternden Erfahrungen, dass seine Freunde den Entschluss, nach Lambarene zu gehen, mit Unverständnis und Kopfschütteln quittierten, oder die Schwierigkeiten des Lagerdaseins während der Internierung, vermochten seinen Idealismus nicht zu brechen.

Schweitzer war, wie nur wenige Menschen, in doppelter Weise begabt: er leistete sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Arbeit Bedeutendes. So finden wir bei ihm gleichermassen den analytischen Scharfsinn des Forschers und das bildhafte Vorstellungsvermögen des Künstlers. Als Wissenschaftler war er in der historischen Aufarbeitung des zu behandelnden Problems dem Historismus verpflichtet. Dennoch leistete er weiterführende Denkarbeit, die ihn über die historisch-kritische Wissenschaftspraxis und -theorie hinaus bis in die Mystik hineinführte. Tiefe Frömmigkeit und rationales Denken gehörten gleichermassen zu dieser Person, die von sich sagen konnte: "Ich bin ein rationaler Pietist und ein pietistischer Rationalist"[323].

Schweitzer hat zeitlebens jegliche Weltanschauung abgelehnt und kam dennoch zu einer Weltanschauung. Ebenso verwirrend scheint es auf den ersten Blick, wenn wir sowohl auf theistische als auch pantheistische Vorstellungen stossen[324]; nicht anders ergeht es einem, wenn er gleichzeitig einen Individualismus (Selbstvervollkommnung) und einen Kollektivismus (universale Verantwortung der Idee der Ehrfurcht vor dem Leben, d.h. Hingabe an alles Leben)

323 Zu F.Buri, der es mir weitergab. Schweitzer schreibt an H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene, S.278, 26.2.1910, nach der Aufführung von J.S.Bachs Johannes-Passion in einer katholischen Kirche in Le Havre, er hatte als Organist mitgewirkt: „Es war wunderbar... und der Freigeist und das Mönchlein, die im Leib des Bery [=A.Schweitzer] zusammengebunden sind, hatten einen harten Strauss miteinander."

324 Vgl. dazu: A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1926, S.285f; Schweitzer an O.Kraus, 2.1.1924, Archiv in Günsbach; W.Picht, Schweitzer, S.70; E.Grässer, Theologe, S.8, 238, 242; N.Merz, Reich Gottes, S.42, 44; GW V 161, 174f.

vertritt; und ebenso widersprüchlich will es einem vorkommen, wenn er von der Resignation spricht, die sich von der Welt abzuwenden scheint, aber dennoch dem weltbejahenden Optimismus nahesteht (I 249ff). Schweitzers Denken war von einem Pessimismus geprägt, was die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen betreffen, er griff aber mit optimistischen Projekten in das Leben der Welt ein. Dies spiegelt sich auch in seinem Humor wider, von dem Hermann Baur sagt: "Auf blutigstem Grund steht diese lichte Gabe"[325]. Es ist möglich, dieses Denken, Leben und Wirken als "ganz aus einem Guss"[326] zu beurteilen, allerdings nur, wenn man die Komplementarität der verschiedenen Komponenten betrachtet. "In der Waage stehen Denken und Tun; Theorie und Praxis; Besinnung, Andacht und Aktivität; Demut und unbeugsamer Wille; Gehorsam und Befehl; Dienen und Herrschen; innere Notwendigkeit und berechnete Erfolgsaussicht"[327]. In diesen Spannungen sind aber nicht reine, statische Gegensätze zu erkennen, sondern ein komplementäres Verhältnis zweier Seiten. Aus der Spannung derselben bezog Schweitzer seine Energie für sein Denken und für sein Tun.

Dass es sich wirklich um Komplementaritäten handelt, sticht besonders deutlich auf dem musikalischen Gebiet hervor. Es ist bezeichnend, dass Schweitzer die Orgel nicht einfach als Objekt angesehen hat, sondern sich mit Energie und Liebe für die Erhaltung, Pflege und den Bau der Instrumente eingesetzt hat (V 389ff). Sein eigenes Spiel war gehalten und sehr sorgfältig artikuliert. Die Technik war nicht vorherrschend, sondern stand im Dienst der künstlerischen Gestaltung[328]. Andererseits konnte Schweitzer "trokken" üben, d.h. ohne Instrument auf einem Tisch. Die Musik hörte er im Innern (I 181), was verständlich wird, wenn er schreibt, er habe "geeifert gegen das äusserlich virtuosenhafte Spiel und für das verinnerlichte" (B 62). Ton und Klang waren für ihn nicht auseinander zu nehmen, sondern lebten nur in ihrer Einheit (vgl. B 329). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass ihm sowohl Johann Sebastian Bach wie Richard Wagner bedeutend waren. Den einen, Wagner, "teilte er den subjektiven Künstlern zu, deren Schaf-

325 H.Baur, Schweitzers Persönlichkeit, S.224f.
326 G.Seaver, Schweitzer, S.345.
327 H.Baur, Schweitzers Persönlichkeit, S.222.
328 F.Morel, Schweitzer als Musiker, S.83.

fen ganz in ihrer Persönlichkeit liegt ...Bach jedoch zählte er zu den objektiven Künstlern, die nur mit den Formen und Gedanken, die ihre Zeit anbietet, arbeiten"[329].

Auch in Schweitzers Sicht der beiden Personen Jesus und Paulus treffen wir auf eine für den christlichen Glauben grundlegende Komplementarität. Während Jesus das nahe, endgültige Weltende erwartete und einen entsprechenden ethischen Geist verkündete, vermochte Paulus diesen Gedanken in die Welt hineinzuretten. Jesus ist die grösste subjektive Persönlichkeit, die den Ausbruch des Reiches Gottes, so Schweitzer, direkt mit ihrem Tod erwartete. Ein radikales "anders als die Welt" schien bevorzustehen. Paulus dagegen vermochte seiner Zeit und darüber hinaus der Welt bis heute zu erklären, dass die Auferstehung Jesu Christi und das Erscheinen des Reiches Gottes gedanklich in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit zu verstehen sind (IV 490). Und obwohl Jesus die Welt verlassen hat, ist er *in* der Welt, indem der Mensch im Sein in Christo lebt (IV 177ff): nämlich in der (paulinischen) Christusmystik. Das heisst aber wiederum, dass alle dogmatischen Glaubenspositionen aufgegeben werden müssen. Die menschlich-weltliche Systematisierung des Glaubens muss geopfert werden zu Gunsten einer vorbehaltlosen "Hingabe an Jesus als den unergründbaren Herrn der Welt"[330].

2.5.6. Der Mensch lebt in einer komplementären Welt

Ein Hinstreben auf ein "Anders-Sein als die Welt" im Sinne Schweitzers darf aufgrund der oben dargestellten Komplementarität niemals einen Rückzug auf sich selbst bedeuten, sondern schliesst das Interesse für die Welt ein und begründet es[331]. Wohl

329 H.Schützeichel, Albert Schweitzers Beitrag zur Bachrezeption in Frankreich zu Beginn des 20.Jahrhunderts, S.94.

330 W.Picht, Schweitzer, S.67. Zu diesem Sachverhalt schreibt E.Grässer, Theologe, S.253: „Schweitzer hat der Theologie unseres Jahrhunderts klargemacht, dass die Entscheidung nie zwischen Jesus *oder* Paulus stehen kann. Das Christentumsverständnis gewinnt man mit beiden zusammen oder gar nicht."

331 GW II 341; vgl. wswt, S.132 Anmk.4: „Alles Helfen ein leibliches *und* geistiges." Seelsorge und Leibsorge waren in Schweitzers Spital vorbildlich ungetrennt.

erschauen "wir die Dinge in der Welt nur von aussen", und wohl erkenne ich in mir "die Dinge von innen" (II 711, 83). Aber das ist der notwendige Durchgang zu meinem sinnvollen und verantwortbaren Leben in der Welt. Deutlich wird das in der Definition der Ethik: "Die subjektive, *extensiv und intensiv* ins Grenzenlose gehende Verantwortlichkeit für *alles* in seinen Bereich tretende Leben, wie sie der innerlich von der Welt frei gewordene Mensch *erlebt* und zu *verwirklichen* sucht: dies ist Ethik"[332] (II 374).

Was in Hinsicht auf die Ethik gesagt ist, formuliert Schweitzer an anderer Stelle theologisch: "Die Worte Jesu "passen ..., wie sie sind , in jede Welt, denn in jeder Welt heben sie den, der ihnen ins Auge zu sehen wagt..., *aus* seiner Zeit und seiner Welt heraus und machen ihn innerlich frei, dass er geschickt wird, *in* seiner Welt und seiner Zeit schlichte Kraft Jesu zu sein"[333]. "Jesus ...verlangt Freiwerden von der Welt und zugleich Handeln in der Welt" (II 678). Wiederum philosophisch ausgedrückt heisst dies: "dass das geistige Verhältnis zum Sein und zur Welt ...innerliche Menschen mit tätiger Ethik aus uns macht" (I 237).

Schweitzer wehrt sich also gegen ein Leben in zwei Welten. Deshalb bin ich, anders als Ulrich Browarzik, weder der Ansicht, man könne die theologische Aufgabe des Historikers und des Systematikers auseinandertrennen, noch dass der christliche Glaube in zwei Räumen lebe[334]. Das widerspricht gerade Schweitzer. Die objektive Weltanschauung, welche die Welt ausserhalb meiner betrifft, benötigt die subjektive Lebensanschauung, welche die Welt in mir erfasst (I 119). Andernfalls wird es nie möglich sein, die Selbstentzweiung zu überwinden. Denken und Tun[335] des Notwendigen (II 436), Guten und Gerechten ist die gestellte Aufgabe.

332 GW II 374. Vgl. H.Jonas, Prinzip der Verantwortung, S.28: „Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen."

333 A.Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, S.400; ähnlich: GW II 678, 691f, 711, 716. In einer Predigt, StPr S.84, sagt Schweitzer: „Ohne die Momente, wo der Mensch sich durch die *Tat* als ein Teil der geistigen Welt fühlt, geht seine Seele zu Grunde." N.Merz, Reich Gottes, S.33: „Der ethische Mensch handelt also in zwei Richtungen, nach innen zuerst und dann nach aussen."

334 U.Browarzik, Schweitzer, S.75, 81f. Vgl. A.M.Müller, Trennungseuphorie, S.79: „Die Moderne hingegen setzt sich in kein Verhältnis mehr zu vergangenen Zeiten." Browarzik erliegt dieser Tendenz der Moderne.

335 E.Grässer, Theologe, S.36.

In der Kritik seiner Studie "Die Weltanschauung der indischen Denker" hat Helmuth von Glasenapp darauf hingewiesen, dass Schweitzer im Grunde nur einen Ausschnitt des Ganzen betrachte, nämlich das Problem von Lebens- und Weltverneinung[336]. Das ist insofern richtig, als es Schweitzer um die Problematik geht, die oben mit dem Bild der Bewegung "aus der Welt" - "in die Welt" umschrieben wurde, also um das Verhältnis zur Welt. Bezeichnend ist dabei, dass zwei Denkweisen wiederum nicht hart geschnitten gegeneinander gestellt werden, sondern resümiert wird: "Noch ist es dem Denken nicht gelungen, die der Art nach vollendete [=indische] und die dem Inhalte nach wertvollste [=europäische] Weltanschauung miteinander zu einer einzigen zu vereinigen" (II 446). Die Ethik von der Ehrfurcht vor dem Leben stellt den Versuch einer derartigen Synthese dar.

Die Möglichkeit, dass der Ausgangspunkt der "Ehrfurcht vor dem Leben", nämlich der Satz: "Ich bin Leben..." auch religionswissenschaftlich interessant werden könnte, ist noch kaum zur Kenntnis genommen worden. Liegt aber nicht vielleicht das Geniale der Ehrfurchtsformel darin, dass sie etwas formuliert, das als Prinzip über alle Kulturen und Religionen hinweg verstanden wird; ja, dass sie im Durcheinander der Stimmen etwas Symphonisches in sich birgt?

Hans Küng sieht in seinem programmatischen Buch "Projekt Weltethos" Religion und Menschlichkeit in einem dialektischen Verhältnis. Er fordert: "Wahre Menschlichkeit ist die Voraussetzung wahrer Religion [als Minimalkriterium]... Wahre Religion ist die Vollendung wahrer Menschlichkeit [als Maximalkriterium]"[337]. Hier muss kritisch angemerkt werden, dass Schweitzer diese Forderung bereits 1905 gestellt hat: "Er [Jesus] hat Religion und Menschlichkeit so zusammengeschweisst, dass es keine Religion mehr gibt, dass sie für ihn nicht existiert ohne die wahre Menschlichkeit, und dass die Aufgaben der wahren Menschlichkeit nicht gehört werden können ohne Religion"[338]. Aber Schweitzer erweitert seinen Begriff der Humanität, indem er den Einbezug aller Mitge-

336 H.v.Glasenapp, Lebensbejahung, S.179.
337 H.Küng, Weltethos, S.121.
338 StPr S.51. Vgl. GW V 169.

schöpfe verlangt[339]. Für Küng dagegen bleibt Menschlichkeit allein "der Respekt vor menschlicher Würde und Grundwerten"[340]. Im Dialog mit den östlichen Religionen könnte Schweitzers Universalisierung von Bedeutung sein.

Die Beschäftigung mit Albert Schweitzer verlangt, mit Vorsicht darauf zu achten, dass man keiner einseitigen, partiellen Beurteilung erliegt. So darf die Kritik an Teilen seines Werkes den Blick für die eigentliche Absicht nicht verengen. Um Schweitzer gerecht zu werden, muss das theoretisch Ausgeführte mit dem praktischen Vollzug einhergesehen werden. Er gibt Schweitzer die Autorität zu sprechen, ohne die das Schriftwerk nicht auskommen kann. Denn es ist der Versuch eines Menschen, ganz aus sich selber heraus zu erkennen und zu schaffen und dennoch seine Zeit und seine Welt ernst zu nehmen. Darin besteht eines der Grundprobleme, vor denen wir heute stehen. Die Individualisierung des Subjekts, das sich von den traditionellen Normen getrennt hat, steht in der Gefahr, sich auf sich selber zurückzuziehen und kein Gegenüber mehr wahrzunehmen[341]. Die Welt wird als etwas Fremdes erlebt, für das der Einzelne keine Verantwortung zu tragen hat. Die Zusammenhänge und Beziehungen des Lebens werden nicht erkannt oder zumindest nicht in das Denken und Handeln einbezogen. Schweitzers Idee der Ehrfurcht vor dem Leben stellt diese Welt- und Lebensanschauung in Frage. Das Spital in Lambarene muss aus dem heutigen Blickwinkel als "ganzheitlich" angesehen werden. Es gab keine teuren hochtechnischen Apparate und die Ärzte waren nicht hyperspezialisiert. Trotzdem waren die medizinischen Erfolge respektabel. Besonders aber wurden die sozialen, kulturellen, religiösen und ökonomischen Verhältnisse nicht ausser Acht gelassen. Die zur Zeit Schweitzers aus dem "modernen" Europa vernommene Kritik an den Zuständen im Spital verliert zusehends an Verständ-

339 GW V 182. Siehe dazu: G.M.Teutsch, Ehrfurchtsethik und Humanitätsideal, S.106ff.

340 H.Küng, Weltethos, S.121.

341 Vgl. F.Nietzsche an Jacob Burckhardt, in: A.Colli und M.Montinari (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe Bd.8, München/Berlin, New York, S.577, (6.1.1889): „...zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott." Vgl. ebda., S.574, (4.1.1889): „Das war der kleine Scherz, dessentwegen ich mir die Langeweile, eine Welt geschaffen zu haben, nachsehe." Diese Zitate sollen nur als extremes Beispiel dienen. Nietzsches Person betreffend muss berücksichtigt werden, dass er diese Briefe in der Zeit seines Zusammenbruchs geschrieben hat.

nis. Dagegen wächst das Interesse an der interdisziplinären Einheit zwischen Denken und Tun, wie sie an diesem Ort verwirklicht worden ist[342].

342 Siehe dazu: W.Munz, Schweitzer, S.27ff; 58-69; 150-288; und ders., Der Lösungsversuch Schweitzers; R.Brodmann, Die Wahrheit über Lambarene; sowie H.W.Bähr, Schweitzer-sein Denken und sein Weg, S.313-339.

"Wer will
dass die Welt
so bleibt
wie sie ist
der will nicht
dass sie bleibt"
Erich Fried

2.6. Kritik der sozialen, kulturellen und politischen Verhältnisse

2.6.1. Die soziale Situation und ihre Kritik

Im Frühling 1929 wurde Albert Schweitzer auf Anregung Adolf von Harnacks hin (B 101) zum Ehrenmitglied der Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin ernannt. Harnack, der in hohem Alter stehend die Korrekturbogen zur "Mystik des Apostels Paulus" mitgelesen und sie für gut befunden hatte (B 320), brachte in seiner Laudatio auf den Geehrten zum Ausdruck, "dass dieser grosse Musikus und unerschütterliche Menschenfreund der nüchternste soziale Denker ist, so schlicht und nüchtern, dass Soziologie und Philosophie nicht dabei stehen bleiben können, aber seine charaktervolle Eigenart anerkennen müssen"[343]. Fast ein halbes Jahrhundert später kommt der philosophische Psychoanalytiker Erich Fromm in der Rückschau zu einem noch verdichteteren Urteil: "Vermutlich weil Schweitzer Theologe war und zumindest als Philosoph durch seinen Begriff der <Ehrfurcht vor dem Leben> als Basis der Ethik am bekanntesten wurde, ist vielfach übersehen worden, dass er einer der radikalsten Kritiker der Industriegesellschaft war und deren Mythos vom Fortschritt und allgemeinem Glück entlarvte"[344]. Ähnlich hat es ein Zeitgenosse Schweitzers gesehen, der wiederum von einer ganz anderen Seite herkommt, Rudolf Steiner: "Man muss schon sagen, hier sieht einmal jemand

343 W.Hartke in: H.Götting, A.Schweitzer, S.71.
344 E.Fromm, Haben und Sein, S.155, vgl. ebda. S.14, 96, 156.

den Verfall der Kultur mit einem offenen Auge... ich möchte sagen - wie mit scharfen kritischen Messern"[345]. Für Schweitzer war es selbstverständlich, dass seine Ethik auch aus sozialen Fragen erwachsen war und auf soziale Fragen hinarbeitete: "Wir wissen, dass wir alle mit den *Verhältnissen* um unser Menschentum zu ringen haben und Sorge tragen müssen, den fast aussichtslosen Kampf, den viele in ungünstigen *sozialen Verhältnissen* um ihr Menschentum führen, wieder zu einem aussichtsvollen zu gestalten"(I 172). Bereits 1900, in einer Predigt zu Matthäus 5,4, sagte er von Jesus: "Ehe er weiter redet, will er sie [die Hörer] trösten, das Herz erst von den irdischen Sorgen befreien, ehe er ihnen von geistigen Dingen spricht"[346]. In einfachen, praktischen Beispielen hat er den Predigthörern immer wieder die sozialen Probleme vor Augen geführt[347]. Bei genauerem Hinsehen enthalten diese regelrecht politischen Zündstoff. "Ich bin Kaufmann. Mein Geschäft geht voran, und die Kundschaft mehrt sich. Ich freue mich darüber. Aber, was ich mehr verdiene, das büsst ein anderer ein, der vielleicht gerade so tüchtig und arbeitsam ist wie ich, nur dass ich geschickter bin und vielleicht über mehr Kapital verfüge"[348]. In den drei Predigten über den Besitz tönt es noch schärfer. Denn die aktuelle Situation verlangt, dass die Frage des Besitzes "nicht nur rein religiös überdacht werden kann"[349]. Deshalb ist zu fragen: "Wo fängt der Besitz an? In aller Schärfe lautet die Antwort: Besitzender ist jeder, der abends beim Zubettegehen etwas für den nächsten Tag übrig behalten hat"[350]. In einer Anmerkung erinnert er an Augustin: "Man besitzt fremdes Eigentum, wenn man Überflüssiges besitzt"[351], weshalb wir der ständigen Frage ausgesetzt sind: "Ist es *wirklich* notwendig und erlaubt, dass du dieses für dich behältst, statt damit Gutes zu tun"[352]? Dabei haben wir klar zu sehen, wem wir den Besitz letztlich zu verdanken haben. Die "Gesellschaft hilft den Besitz schaffen:

345 R.Steiner, Vortrag in Dornach, am 1.7.1923, in: Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht, Nr.4/25.1.1942, S.13. Steiner kritisiert aber die Lösungsvorschläge Schweitzers.
346 StPr S.2.
347 wswt S.74, 83, 102, 104f, 107f.
348 wswt S.77. An der gleichen Stelle einige ähnliche Beispiele mehr.
349 wswt S.92.
350 wswt S.100.
351 wswt S.104.
352 wswt S.105.

also [hat sie] Anteil daran"[353]. Er notiert weiter: "Alles Gut gehört der Gesellschaft, auch was ich davon durch Arbeit erwerbe, denn die Gesellschaft erst ermöglicht es. Als solche [sind wir] die Nichtbesitzer"[354].

So kann es nicht verwundern, dass er zur Frage gelangt, ob Jesus der erste Sozialist gewesen sei. Schweitzer bejaht sie, insofern Jesus den Besitz aufheben wollte; er verneint sie aber gleichzeitig, weil Jesus nicht die Besserstellung der Armen, sondern das Seelenheil anvisierte. Das ist verständlich, da Jesus, nach Schweitzer, an das nahe Weltende glaubte. Als Konsequenz der ausbleibenden Parusie verlangt Paulus später nicht die Besitzlosigkeit, sondern die innere Unabhängigkeit vom Besitz. Schweitzer schliesst sich diesem Gedanken an und kommt zur Überzeugung: "Besitz heisst also... Verantwortung." Deshalb möchte er "nicht alles verstaatlichen", weil sonst der Besitz "ohne Initiative" bleibt. Er sieht die Lösung "nur durch Gesinnung" kommen, "indem die Besitzenden den rechten Gebrauch von ihrem Besitze machen, das Unrecht, das in dem Wesen des Besitzes sich mit dem Recht verbindet, gutmachen und ihn in den Dienst der guten Zwecke und der Bedürftigen stellen. Und nicht dies als solche, die ein gutes Werk tun, sondern unter dem Zwang der Überlegung, die aus dem Wesen des Besitzes selbst kommt"[355]. Schweitzers Absicht ist es, den einzelnen Menschen zu beunruhigen, ihm ein allfällig gutes Gewissen als "eine Erfindung des Teufels"[356] vorzuhalten, damit er sich genötigt sieht, über die eigene Person hinauszudenken und seine Vernetzung mit anderen Menschen zu bedenken. Die Gesinnung ist daher nichts Statisches, sondern drängt zur Tat, wie er am Ende der zweiten und am Anfang der dritten Predigt über den Besitz ausführt.

353 wswt S.93.

354 wswt S.96. Ebda. S.94: „Dies, dass die Gesellschaft den Besitz garantiert ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Bedürftigen und dass Besitz nicht nur aufgespeicherte eigene Arbeit, sondern Ausnützung und Aufspeicherung der Arbeit anderer ist, macht es, dass wir ihn nicht nur als etwas Berechtigtes empfinden, was er als Aufspeicherung eigener Arbeit ist, sondern auch an ihm irre werden, und immer wieder irre werden, wenn wir denkende Menschen sind".

355 wswt S.96. Vgl. GW II 391: „Besitz beurteilt sie [die Ehrfurcht vor dem Leben] als von den einzelnen souverän verwaltetes Gut der Gesellschaft."

356 GW II 388. Vgl. wswt S.74: „Das gute Gewissen ist eine unmoralische Erfindung."

Die am weitesten ausholende Kritik verfasste Schweitzer parallel zu der in den Predigten in den kulturethischen Schriften von 1923. Den Niedergang der Kultur ortet er in einem "unheilvollen Charakter" der "Wechselwirkung zwischen dem Materiellen und dem Geistigen" (II 23). Durch die Industrialisierung und den Niedergang der spätbürgerlichen Epoche haben sich auf der einen Seite egoistische "Interessensideale" (II 33) durchgesetzt, und auf der anderen Seite werden seit ein paar Generationen Menschen nur noch als Arbeitende wahrgenommen: "Eine herabgesetzte Vorstellung vom Menschen bildet sich unter uns aus" (II 34f). Durch eine gezielte Organisation der Arbeit hat sich ein Spezialistentum herausgebildet, das den Menschen teilt in gebrauchte und brachliegende Fähigkeiten. Auf diese Weise geht uns die "Affinität zum Nebenmenschen" verloren; "damit sind wir auf dem Weg zur Inhumanität" (II 38), weil sich eine rohe Indifferenz verbreitet. Mit seiner Kritik an der Vermassung gesellt er sich zu anderen Kritikern, wie etwa zu seinem Lehrer Theobald Ziegler[357], oder Max Stirner, Edgar Allan Poe und José Ortega y Gasset.

Die soziale Situation, die durch das Unvermögen der Philosophie mitgeprägt ist[358], neue Dimensionen aufzuzeigen, lässt den Menschen geistig verarmen. Die geistige Freiheit nimmt umgekehrt proportional zur Steigerung der materiellen Freiheit ab (II 33, 118). Schliesslich gibt der moderne Mensch seine eigene Meinung und damit das eigene sittliche Urteil auf (II 43). Für die Allgemeinheit erwächst daraus die Gefahr des Nationalismus, der Politik der "beigemengte[n] Volksleidenschaft". Diese "Irrealpolitik" kommt dem Militarismus entgegen: "Um sich Werte von Millionen streitig zu machen, belasten sich moderne Staaten mit Rüstungen von Milliarden"[359].

357 Th.Ziegler, Das 19. Jahrhundert, S.578ff, 684f.

358 GW II 28: „...war die Philosophie nach dem Zusammenbruch in der Mitte des 19.Jahrhunderts ein Rentner geworden."

359 GW II 57. Vgl. II 358: „Humanität besteht darin, dass nie ein Mensch einem Zweck geopfert wird."

2.6.2. Die Kritik der europäischen Kultur: Partialität und Einseitigkeit

Schweitzer sieht eine Wechselwirkung zwischen Geistigem und Materiellem[360]. Nimmt der materielle Fortschritt überhand, drängt er das geistige Leben aus der Welt. Das zeigt sich etwa im Arbeitsablauf. Eine "mechanische Tätigkeit, in der der Mensch sich abschliesst, ist eine grosse Gefahr, die mit dem modernen Wirtschaftsleben gegeben ist. Der Mensch verarmt innerlich und zieht sich auf sich selber zurück. Er verliert den Gedanken, dass er als Mensch *auch* noch etwas zu wirken hat"[361]. Es entsteht eine Partialität, die dem Menschen nicht entspricht. Der Mensch muss hier durch nichts hindurch; er geht nicht freiwillig, bewusst und notwendigerweise aus-der-Welt. Vielmehr wird er verdrängt und verliert die Möglichkeit, in-die-Welt hineinzuwirken. In seiner einseitigen Beanspruchung erhält der Mensch ein "Maschinenherz" (II 407). Diese Metapher weist auf eine ungeheure Bedrohung: "Durch die Macht, die wir über die Kräfte der Natur gewinnen, bekommen wir auch in unheimlicher Weise als Menschen über Menschen Gewalt. Mit dem Besitz von hundert Maschinen ist für einen Menschen oder eine Genossenschaft die Herrschaft über alle, die diese Maschinen bedienen, gegeben. Durch eine neue Erfindung wird es möglich, dass ein Mensch mit einer Bewegung nicht mehr hundert, sondern zehntausend Menschen tötet"(II 412). Im Gedenken an die Atombomben von Nagasaki und Hiroshima ist dieser 1923 geschriebener Satz auf furchtbare Weise ins öffentliche Bewusstsein gedrungen. In dieser Übermacht des Menschen liegt einer der Gründe, die Schweitzer später zum Kampf gegen die atomare Bewaffnung bewegt haben.

Materielle Errungenschaften sind per se keineswegs ein Fortschritt (II 121). Ebensowenig ist es Fortschritt, wenn sich die Religion - hier das Christentum - auf sich selber zurückgezogen "nur noch mit der Geltendmachung seiner Ideen als solcher" beschäftigt (I 245). Hier dürfen sich weder Partialisierung noch Einsei-

360 GW V 504 (Goethe-Rede 1932): „Die Verhältnisse unserer Zeit sind ja so, dass der heutige Mensch von materieller Selbständigkeit kaum noch etwas besitzt und dass ihm auch die geistige aufs schwerste bedroht ist."

361 wswt 130. Vgl. E.Fromm, Haben oder Sein.

tigkeit breitmachen. Es geht vielmehr um den "geistigen und materiellen Fortschritt auf *allen* Gebieten, mit dem eine ethische Entwicklung der Menschen und der Menschheit einhergeht". Das ist es dann, was Schweitzer unter Kultur versteht[362]. In seiner ersten Predigt nach der Rückkehr aus der Internierung verquickt Schweitzer den Fortschritt mit dem Frieden; denn Frieden ist nur in einer den jetzigen Zustand ändernden Vorwärtsbewegung zu erreichen. "Es muss einen Fortschritt geben, es muss eine Menschheit kommen, in der die Völker durch geistige Ziele miteinander geeint sind, und das Höchste erstreben, was es hienieden geben kann. Indes ich dies sage, meine ich nicht, was die, die in den Parlamenten das grosse Wort führen, zur Zeit vom Völkerbund reden und veranstalten wollen." Es fehlen zu sehr die ethischen Grundlagen, die "immer veredelte[] Gesinnung", in religiösen Worten: das, "was unser Herr mit den Worten <Reich Gottes> ausdrückte"[363]. Fortschritt ist nicht ohne das Ziel des Weltfriedens durch die Mittel der Ethik bzw. der Religion zu sehen. Stattdessen wird Fortschritt einseitig im Materiellen propagiert. Diese Ansicht hat Schweitzer bis an sein Lebensende behalten, wie eine von Frederick Franck überlieferte Begebenheit beweist. Nachdem ein äthiopischer Diplomat die Fragen nach Bodenschätzen, Gold und Öl in seinem Land verneinte, setzte Schweitzer hinzu: "Wunderbar,... dann wird man Sie wohl noch eine kleine Weile in Ruhe lassen"[364]. Die Spitze gegen eine ausbeuterische Art des Fortschrittes ist unüberhörbar. Dass diese Kritik ethisches Unvermögen trifft, wird in der Rede zur Verleihung des Friedensnobelpreises (1954) deutlich. "Es hat sich ereignet, dass der Mensch ein Übermensch geworden ist... Damit wird nun vollends offenbar, was man sich vorher nicht recht eingestehen wollte, dass der Übermensch mit dem Zunehmen der Macht zugleich immer mehr zum armseligen Menschen wird"[365]. Erich Fromm

362 GW I 209, II 45, 124. Im Evang.-prot. Kirchenboten für Elsass-Lothringen vom 2.8.1919, S.126 schreibt Schweitzer: „Technische Fortschritte, Wissenschaft, Kunst und Verfeinerung der Lebensführung sind nur Beiwerk der Kultur, das für die Entwicklung so gut wie nichts bedeutet, wenn nicht jedes Geschlecht immer auch in dem Geistigen und dem Ideal-Menschlichen der innerlichen Kultur gewurzelt ist." Vgl. etwa auch: „Materielle und geistige Freiheit sind nicht zu trennen" (V 559).

363 StPr 105.

364 H.W.Bähr (Hrsg.), Begegnung, S.20.

365 A.Schweitzer, Grundtexte, S.118ff.

zufolge "hat sich keiner so klar ausgedrückt" wie Schweitzer. Er nimmt dann Schweitzers Idee auf, indem er meint: "Heute geht es darum, neue Formen des sozialen Zusammenlebens zu entwickeln, bei denen versucht wird, eine *Synthese* zu finden zwischen einem Optimum an industrieller Produktion und einem Maximum menschlicher Aktivität und Unabhängigkeit... Aber wir werden diese Anstrengungen nur machen, wenn die Ehrfurcht vor dem Leben zum Organisationsprinzip der Gesellschaft wird"[366]. Das Äusserliche und das Innerliche sind aufeinander bezogen. Zweifelsohne ist es Schweitzers Überzeugung, dass der notwendige materielle Fortschritt gleichsam durch die ethische Gesinnung *hindurch* muss, um Sinnhaftigkeit zu erlangen. Der Einfluss des ethischen Denkens muss bis tief in die politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse hineindringen. So wenig das Denken vor der Mystik endet, so sehr muss die Ethik in diese Verhältnisse hineinwirken.

Man könnte versuchen, von einem Primat des Geistigen zu sprechen. Das wäre aber unzureichend, weil das Geistige sich selbst nicht genügt und erst im Moment der sichtbaren Resultate "in-der-Welt" seine volle Berechtigung erhält. Denn umgekehrt wird festgestellt, dass die kritikwürdigen sozialen Verhältnisse zustande gekommen sind durch eine verfehlte Weltanschauung, welche sich aus den Tatsachen statt aus dem Denken nährte (II 76ff). Deutlich wird diese Komplementärität des Geistigen und des Materiellen im "Interview im Urwald" von 1947: "Materielle und geistige Freiheit sind nicht zu trennen" (V 559). Ebenso hätte Schweitzer sagen können: materieller und geistiger Fortschritt, materielle und geistige Kultur, materielle und geistige Realisierung des Reiches Gottes.

2.6.3. Afrika und die Folgen der Kolonisation

Nicht weniger als in Europa hat Schweitzer in seiner Wahlheimat in Afrika die Lebensbedingungen und das Zusammenleben der Menschen beobachtet. In den Erinnerungen aus der ersten Zeit in Afrika finden sich zwei Kapitel, die auf die sozialen Probleme der Afrikaner im Gebiet des Ogowe eingehen. Das eine berichtet über

366 E.Fromm, Die Zwiespältigkeit des Fortschritts, S.757f.

die Holzfäller und Holzflösser, eine der gewinnbringenden Unternehmungen der Kolonialisten. Für Schweitzer typisch ist die Bemerkung von seinem zweiten Aufenthalt, dass man keine "von den schönen grossen Canoes" mehr sieht, weil "die grossen Bäume, aus denen man sie macht, ...alle umgehauen [sind] zum Verkauf. Die Einheimischen behelfen sich mit armseligen kleinen Canoes, die beim geringsten Wind auf dem Fluss oder auf dem See kentern. Darum könne gar viele Kranke überhaupt nicht zu mir gebracht werden" (B 78). Das eigentliche Verkehrssystem des Urwaldes ist durch den Holzhandel geschädigt ,und das bedeutet für die Einheimischen einen Verlust an Lebensqualität. Unter der Überschrift "Soziale Probleme im Urwald" geht er auf die Situation der Arbeitshaltung und -bedingungen der Schwarzen ein. "Der Neger arbeitet unter Umständen also sehr gut..., aber er arbeitet nur soviel, als die Umstände von ihm verlangen" (I 419). "Der Neger ist nicht faul, sondern er ist ein Freier" (I 420). Es ist deshalb eine äusserst fragwürdige Politik des Staates, den Einwohnern Bedürfnisse zu suggerieren, damit sie möglichst viel arbeiten. Ebenfalls ist der Arbeitszwang gefährlich, denn "die Gefahr ist da, dass der Arbeitszwang unterderhand zu einer Art Sklaverei wird" (I 425). Es ergibt sich letztlich ein Antagonismus, weil "die Interessen der Kultur [Ethik] und der Kolonisation sich nicht decken" (I 423, 437). Der Handel argumentierte zwar, dass die neu geschaffenen Bedürfnisse die Schwarzen zur Arbeit animierten. Die Wirklichkeit aber sieht Schweitzer anders: "Der Kaufmann, nur auf das ihm selber unmittelbar gewinnbringende Angebot bedacht, verzieht ihn [den Eingeborenen], indem er ihn zum sinnlosen Kaufen und zum Vergeuden verleitet..., weil seine Interessen und die der Erziehung der Eingeborenen zu einer höheren Lebensweise in vielem wider einander streiten"[367].

Als eines der grössten sozialen Probleme, die mit den Kolonien und der Schaffung von den den Eingeborenen unbekannten Bedürfnissen zusammenhängen, erweist sich der hauptsächlich aus Nordamerika importierte Alkohol (I 431), der ehemals blühende Dörfer völlig verkommen liess (I 324, 335, 340!, 367, 430; B 35). Im weiteren schreibt Schweitzer über die Polygamie, die er erst abschaffen möchte, wenn die dafür nötigen sozialen Sicherheiten

367 A.Schweitzer, Evang.-prot. Kirchenbote für Elsass-Lothringen, 1919, S.95.

bereitstehen[368], und über die Bildung und Ausbildung, die nicht beim Wissen, sondern beim praktischen Handwerk beginnen (I 428). Französische Lehrbücher an afrikanischen Schulen sind dementsprechend unbrauchbar[369].

Ins Politische trifft die Kritik an den Kolonialstaaten schon 1905 in der berühmt gewordenen Predigt zum Missionsfest, in der er von den auf ihren eigenen Vorteil bedachten "Raubstaaten" redet[370]. Gustav Woytt kommentiert: "Liest man... diese Predigt aufmerksam..., so stellt man fest, dass Schweitzer die Kolonialpolitik *aller* europäischer Länder verurteilt"[371]. So ärgert er sich darüber, was "in den letzten Jahrzehnten an feinen und groben Roheiten über die farbigen Menschen in unserer Kolonialliteratur und in unseren Parlamenten als Vernunftwahrheit aufgetreten ist und in

368 GW I 431ff; J.Siefert, Lambarene, S. 70f. Nach Schweitzers Erfahrung hat die Vielehe „grosse gesellschaftliche Vorteile", etwa im Schutz der Frauen, in der Erziehung und Ernährung des Kindes (die einzelne Frau hat für ihr Kind mehr Zeit), in der Arbeitsteilung unter den Frauen, in den Schwagerehen für Witwen usf. „In dem Masse, als sich die sozialen Zustände entwickeln, kommen sie von selbst, mit Notwendigkeit, zur Einehe.", Evang.-prot. Kirchenbote für Elsass-Lothringen, 1919, S.95.

369 GW I 203. S.Oswald, Bery, S.161.

370 StPr S.49.

371 G.Woytt, A.Schweitzer und die Pariser Mission, S.121. Vgl. L.Watzal, Entwicklung, S.73ff. Wie Recht G.Woytt hat, belegt die Stelle aus dem Aufsatz „Von der Mission" in Evang.-prot. Kircheboten für Elsass-Lothringen, 23.8.1919, S.137f, wo Schweitzer schreibt: „Bisher gingen alle Naturvölker an der Berührung mit unserer sogenannten höheren Kultur zugrunde... Was wir, die sogenannten christlichen Nationen, an den Völkern draussen seit Jahrhunderten begangen haben, füllt ein Buch, das nur mit Grausen gelesen werden kann. Wir haben getötet, alle erdenkbare Grausamkeit angewandt, Wortbruch und Verrat begangen, schreiendes Unrecht kaltblütig verübt, Menschen, von denen wir wussten, dass sie unmenschlich, oft auch unzurechnungsfähig waren, dort walten lassen, das Gift des Schnapses eingeführt und unsere grässlichsten Krankheiten eingeschleppt. Kein Greuel, der denkbar wäre, ist ungetan geblieben und auch die undenkbaren sind Wirklichkeit geworden..." An G. von Lüpke schreibt er am 10.6.1908, in: Rbf.41, S.54: „Draussen in den Kolonien geht es trostlos zu. Wir - die christlichen Nationen - schicken den Abschaum unserer Gesellschaft hin; wir denken nur daran, wie wir aus den dortigen Menschen viel herausziehen... kurz, was draussen vorgeht ist ein Hohn auf Menschheit und Christentum. Soll die Schuld einigermassen gesühnt werden, so müssen wir Menschen hinausschicken, die im Namen Jesu Gutes tun, nicht <bekehrende> Missionare, sondern Menschen, die das an den Armen tun, was man tun muss, wenn die Bergpredigt und die Worte Jesu zu Recht bestehen. Bringt das Christentum dies nicht fertig, so ist es gerichtet." Vgl. GW I 165 China betreffend.

die öffentliche Meinung übergegangen" ist (II 39). Und "über geistige Rassenunterschiede wird mit solcher Hartnäckigkeit dogmatisiert und spintisiert, dass das Gerede als Obsession wirkt und die behauptete Eigenart wie eine eingebildete Krankheit auftritt" (II 58). Schliesslich kommt er zur Frage, ob man das Recht habe, primitiven Völkern eine zivilisierte Herrschaft aufzudrängen. In der Antwort erweist er sich als kolonialistischer Antikolonialist. Denn der Kolonialismus als Ausbeutung eines fremden Landes und seiner Menschen ist abzulehnen; als Erziehung, um andere Menschen zu Wohlstand gelangen zu lassen, ist er zu befürworten (I 200ff). Unser Ziel muss es sein, "als eine Gesellschaft mit erneuerter Gesinnung die Gegensätze zwischen den Völkern und in den Völkern so auszugleichen, dass... Kulturzustände möglich werden" (I 63). Denn "politisch sind die kolonialen Probleme... nicht zu lösen. Das Neue, das kommen muss, ist, dass Weiss und Farbig sich in ethischem Geiste begegnen... An der Schaffung dieses Geistes arbeiten heisst, zukunftsreiche Weltpolitik treiben" (I 205). Anfangs sagt Schweitzer zum Afrikaner: "Ich bin dein Bruder, aber dein älterer Bruder"[372]. Dagegen heisst es im Vorwort zur französischen Ausgabe von 1952: "Jetzt müssen wir uns darein finden, uns nicht mehr als die älteren Brüder zu fühlen und nicht mehr als solche zu handeln"[373]. Schweitzer möchte bei allem Verständnis für die emanzipatorischen Wünsche der afrikanischen Staaten einen langsamen Weg einschlagen. Er befürchtet, dass junge Staaten in den Kämpfen des Welthandels untergehen. Zudem kann man von ihnen nicht erwarten, dass sie bisher ungewohnte Begriffe wie Politik, Staat, Ökonomie usw. inhaltlich mit dem durch europäisches Denken geprägten Verständnis füllen können. Dabei ist er durchaus der Auffassung, dass "der Unterschied zwischen Weiss und Farbig,

372 GW I 436, 442. J.Siefert, Lambarene, S.121.

373 Rbf.26, S.40. Zum Thema auch: Ch.Joy, Lambarene, S.151-157: „Vom Aufstieg der Eingeborenen zur Kultur". Zusammenfassend: „Recht wird die Gewalt, die wir uns draussen anmassen, nur wenn wir uns Länder und Menschen nicht nur unterwerfen, um sie im guten und schlechten Sinne auszubeuten, sondern um sie zugleich auf eine höhere Stufe zu erheben und ihnen die Güter und die Errungenschaften zuteil werden lassen, die sie vorwärts bringen, besser und glücklicher machen können... Das bedeutet <Kolonisieren>", A.Schweitzer im Evang.-prot. Kirchenboten für Elsass-Lothringen, 2.8.1919, S.126. Dass diese Ansicht am Ende des 20.Jahrhunderts kritisch betrachtet wird, ist klar. Es bleibt aber Schweitzers Stachel: „Kolonisieren heisst sühnen!" (ebda., 23.8.1919, S.138.)

Gebildet und Ungebildet verschwindet, wenn man mit dem Urwaldmenschen auf die Fragen zu reden kommt, die unser Verhältnis zu uns selbst, zu den Menschen, zur Welt und zum Ewigen betreffen" (I 455f). Die Weiterbildung solcher vorhandenen Erfahrungen und Gedanken ist die Aufgabe der Mission. Sie lehrt nicht nur schreiben und lesen (I 460), sie befreit auch von einem angstvollen Geisterglauben und führt "aus der unethischen zur ethischen Weltanschauung"[374].

Albert Schweitzer hat den Begriff der Entwicklungshilfe nie gebraucht, aber er hat das Gemeinte praktiziert[375]. Er sieht es als notwendig an, dass die europäischen Staaten auf ihre Privilegien verzichten, indem sie die positiven kulturellen Errungenschaften - und damit auch die materiellen Vorteile - den anderen Völkern nicht vorenthalten. Vielmehr soll diesen geholfen werden, die qualitativen Unterschiede zu beseitigen. "Das Problem der Beziehungen zwischen Weissen und Eingeborenen... kann nur eine definitive Lösung finden, wenn wir dazu kommen, durch gegenseitige Achtung und durch die Art, wie wir uns gegenseitig benehmen, zwischen den beiden Gruppen wahrhaftige geistige Beziehungen zu schaffen"[376]. Es ist entscheidend, dass diese "geistige Beziehung" *durch* ein entsprechend tätiges und ethisches Verhalten ("wie wir uns gegenseitig benehmen") zustande kommt. So weist er den Missionar an, dass er "im Alltagsleben... *durch* die *Tat* die Menschen zu Jesus führen muss" (B 272). Umgekehrt sollen auch die schwarzen Patienten "ihre Dankbarkeit für die empfangene Hilfe durch die Tat" bekunden (I 153). Das Gebäude, worin sich die verschiedenen Völker zusammenfinden, ist die geistige Beziehung. Das Ferment, das dieses Gebäude zusammenhält, ist die Tat. Die Erste Welt ist zu Beginn wohl noch der ältere Bruder, der aber nur über einen relativen Vorsprung verfügt. Er lebt ja selbst in einer Kultur, die noch stark entwicklungsbedürftig ist, wenn man ihr geistiges und ethisches Defizit beachtet. In diesem Sinne darf die Entwicklung auch

374 GW I 457. Der Satz geht weiter: „Nie habe ich das Sieghaft-Elementare in den Gedanken Jesu so empfunden, als wenn ich in der grossen Schulbaracke zu Lambarene, die als Kirche dient, den Eingeborenen die Bergpredigt und die Gleichnisse des Herrn und die Sprüche des Apostels Paulus von dem neuen Dasein, in dem wir wandeln, auslegen durfte."

375 L.Wenzel, Anthologie, S.55; H.Baur und R.Minder, Gespräche '67, S.52; S.Oswald, Bery, S.153.

376 Rbf.26, S.39.

in Afrika nicht allein als ökonomisches Wachstum, das sich im Pro-Kopf-Einkommen ausdrückt, gefördert werden[377]. Es ist daran zu erinnern, dass Schweitzers Motiv für sein Werk im Gabun die Sühne ist. Die europäischen Länder haben die ersten Möglichkeiten für ein geschwisterliches Zusammenleben bereits vertan[378]. Er stellt deshalb fest: "Eine grosse Schuld lastet auf uns und unserer Kultur. Wir sind gar nicht frei, ob wir an den Menschen draussen Gutes tun wollen oder nicht, sondern wir müssen es" (I 472). Es geht darum, "nicht nur für die Armen zu beten, sondern mit ihnen"[379]. Diese Verlegung des Standpunkts, die Schweitzer auch geographisch vollzogen hat, weist darauf hin, dass der Gedanke der Nachfolge Jesu nicht aus der Theorie und Praxis der Entwicklungshilfe gestrichen werden darf. So versteht er Mission: "Als das grosse humanitäre Erziehen und Helfen draussen unter den Ärmsten der Armen, in dem Menschlichkeitsgeiste Jesu gewagt und vollführt"[380]. Die Tat im Geiste Jesu bringt uns in seine Nähe und erwirkt ein besseres Verstehen (III 887). Diese Wechselwirkung scheint auch in Schweitzers Beziehung zu Afrika zu bestehen. Was die ehemaligen Kolonialstaaten Gutes tun, sühnt einerseits ihre ausbeuterischen Missetaten, andererseits werden die Weissen gefordert, den Wert ihrer Ethik unter Beweis zu stellen[381]. Schweitzer ist nicht bloss *hin*gegangen. Es war eine Bewegung in verschiedene Richtungen. Er ist aus seiner Welt hin*aus* gegangen, um in eine andere Welt hin*ein* zu gehen, was ihn wiederum dazu führte, seine angestammte Welt genauer, kritischer zu betrachten; eine Kritik, die heute noch allzu aktuell erscheint.

377 Vgl. dazu L.Watzal, Entwicklung, S.86-105, wo verschiedene Entwicklungstheorien besprochen und mit A.Schweitzer verglichen werden.

378 GW I 472: „Was haben die Weissen aller Nationen, seitdem die fernen Länder entdeckt sind, mit den Farbigen getan? Was bedeutet es allein, dass soundso viele Völker da, wo die sich mit dem Namen Jesu zierende europäische Menschheit hinkam, schon ausgestorben sind und andere im Aussterben begriffen sind oder stetig zurückgehen! Wer beschreibt die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten, die sie im Laufe der Jahrhunderte von den Völkern Europas erduldet?"

379 J.B.Metz, Orden, S.58.

380 Evang.-prot. Kirchenbote für Elsass-Lothringen, 23.8.1919, S.138. Vgl. W.Munz, Der Lösungsversuch Albert Schweitzers, S.80.

381 GW I 437: „Für eines aber hat er [der Schwarze] ein untrügliches Empfinden, ob nämlich der Weisse, mit dem er es zu tun hat, Persönlichkeit, sittliche Persönlichkeit ist."

2.6.4. Die Notwendigkeit, Politik zu beeinflussen

In der Rede in Frankfurt zu Johann Wolfgang von Goethes 100. Todestag am 22.März 1932 sagte Schweitzer: "Überhaupt, was ist das, was in dieser grausigen Zeit vor sich geht, anders als eine gigantische Wiederholung des Faustdramas auf der Bühne der Welt? In tausend Flammen brennt die Hütte von Philemon und Baucis! In tausendfacher Gewalttätigkeit und tausendfachem Morden treibt entmenschte Gesinnung ihr frevelhaftes Spiel! In tausend Fratzen grinst uns Mephistopheles an! In tausendfacher Weise hat sich die Menschheit dazu bringen lassen, das natürliche Verhältnis zur Wirklichkeit aufzugeben und ihr Heil in den Zauberformeln irgendeiner Wirtschafts- und Sozialmagie zu suchen, die die Möglichkeit, aus dem wirtschaftlichen und sozialen Elend herauszukommen, nur immer in weitere Ferne rückt" (V 505)! Dies kann als Zusammenfassung des bisher in diesem Kapitel Dargestellten angesehen werden. Man spürt Schweitzers tiefe Sorge um die angespannte soziale, kulturelle und politische Lage und hört sein inneres Engagement. Das Interesse für politisches Geschehen, das er von seiner Mutter geerbt hat[382], begleitete ihn von Jugend an (I 280) bis ins hohe Alter[383]. Auch Minder bestätigt, dass Schweitzer durchaus politische Erwägungen machte[384], was für einen, der zwischen den politischen Fronten von Deutschland und Frankreich aufgewachsen ist, nicht verwundert. Gewiss war er kein politischer Prediger und ebensowenig im eigentlichen Sinne politisch tätig. "Mein ganzes Leben lang haben ich mich davor gehütet, öffentliche Erklärungen über öffentliche Angelegenheiten zu machen. Das hielt ich immer so, keineswegs aus Gleichgültigkeit an der Politik"[385]. Schweitzer hat keine politischen Ämter bekleidet und keiner Partei

382 S.Oswald, Humanität, S.5. Vgl. GW I 272.

383 N.Cousins, Lambarene, S. 97.

384 R.Minder, Warum A.Schweitzer nach Lambarene ging. Vgl. S.Oswald, Bery, S.39: Im persönlichen Gespräch äusserte sich Schweitzer oft zur Politik. Mit Vorsicht gelesen kann auch das Kapitel „The Political Schweitzer" von E.Berman, Schweitzer, S.171-186, Einblick in die persönlichen politischen Ansichten Schweitzers geben. Im Archiv in Günsbach ist überdies ein Carnet erhalten mit dem Titel „Sprüche über Krieg und Frieden". Darin notierte sich Schweitzer Sprüche von Laotse zu diesem Thema.

385 Zit. nach R.Jungk, Menschenfreund, S.351. Siehe auch wswt, S.86.

angehört. Sein Standpunkt war individualistisch geklärt. Insofern ist es richtig, wenn Heuss seine Haltung als "metapolitisch"[386] bezeichnet. Aber wir müssen diese Aussage präzisieren.

Schweitzer hielt sich weitgehend *aus* dem politischen Treiben heraus. Aus innerer Betroffenheit versagte er es sich jedoch nicht, in bestimmten, ihn nötigenden Momenten *in* das politische Geschehen einzugreifen. Dies geschah etwa vereinzelt in Predigten, in der Kulturethik gegen den Nationalismus (II 419) und vor allem im Kampf gegen die atomare Rüstung der Weltmächte[387]. Politik war für ihn Welt. Sich aus der Welt der Politik herauszuhalten, bedeutete keineswegs, ohne Interesse für die Politik zu leben. Und es bedeutete noch viel weniger, diese Politik nicht beeinflussen zu wollen. Helmut Thielicke vergleicht Schweitzer mit Paulus, der keine politischen Parolen vertrat, aber mit dem Einsatz für den Sklaven Onesimus das System der Sklaverei unterwanderte[388]. Durch die Sühneleistungen in Afrika und die späteren Aufklärungen über die Radioaktivität stellte sich Schweitzer bestimmten kolonialistischen und machtpolitischen Ansprüchen entgegen. Die Formel der "Ehrfurcht vor dem Leben" behindert oder verunmöglicht politische Entscheide, welche das Leben und den Lebensraum von Menschen, Tieren und Pflanzen zerstören. Wie Schweitzer seinen Einfluss geltend machen wollte, bezeugt die folgende persönliche Aussage in bezug auf Atomwaffen: "Die Atomwaffe ist gegenwärtig der furchtbarste Ausdruck des Antihumanismus. Sie muss liquidiert werden. Mit welchen Mitteln muss man das durchsetzen? Man muss immer und allerorts davon zu den Menschen reden. Ich glaube nicht, dass man das nur auf politischem, diplomatischem Wege erreichen kann. Die Politik an und für sich ist in unserer Zeit eine moralische, ethische Kategorie geworden"[389].

Als Ethiker musste Schweitzer deshalb Einfluss auf die Politik nehmen. Die Ehrfurcht vor dem Leben realisiert sich auch in politischer Haltung und in politischen Entscheiden. Sie dehnt sich

386 Th.Heuss, Laudatio (1951), S.21; ähnlich E.Lind, Schweitzer-Goethe, S.275f.
387 StPr S.47ff, 104. wswt S.77. O.Spear, Schweitzer, S.47f, weist auf Predigten mit politischer Kritik hin. GWI 44, II 54ff.
388 H.Thielicke, in: H.W.Bähr, Begegnungen, S.281.
389 N.S.P.Sowjetunion, in: H.W.Bähr, Begegnungen, S.32; ähnlich E.Fromm, Haben, S.155f.

"auf das Verhältnis von Gesellschaftsgruppen und auf Staaten untereinander" aus[390] und fordert letztlich die Abschaffung aller lebensvernichtender Waffen (V 610). Schweitzer ging deshalb an die Öffentlichkeit und "will denen im Wege stehen, die Lenkerposten der Geschichte unserer Zeit innehaben, ohne zu verstehen, was in ihr vorgeht"[391].

Mit den kulturethischen Schriften möchte er die Gesinnung der Menschen ändern, die sich dann positiv auf alle Fragen des menschlichen und mitweltlichen Lebens niederschlagen soll. Er sieht Besserung "nicht in Massnahmen, sondern in neuen Gesinnungen" (II 333). Was ihm vorschwebt, ist "eine Vergeistigung der Massen", denn Kultur darf nicht "das Gut einer Elite" sein "und der Massenmensch nur ein Mittel" zur Verwirklichung derselben (II 409f). Schweitzer erkennt die politische Bedeutung der Kultur. So unterstützt er die Emanzipation der Afrikaner, indem er aus seinen Erfahrungen mitteilt, dass diese Menschen durchaus begabt und kulturfähig seien[392]. In diesem Sinne ist auch der Friedensappell vom April 1957 (V 564ff) zu lesen, dessen längster Teil quasi unpolitisch von den objektiven Gefahren der Radioaktivität handelt und sich gerade dadurch gegen die atomare Aufrüstung wendet. In den drei Appellen von 1958 dann wird der Eingriff in die Welt der Politik immer deutlicher. Aufrufe zum Verbot der Entwicklung von Atomwaffen folgen. Der Name Schweitzers erscheint unter Manifesten. Von Lambarene aus treffen Briefe bei höchsten Politikern ein. Schweitzer kämpfte mit Albert Einstein, Bertrand Russell, Linus

390 E.Mitschischek, Motivation, S.101. L.Watzal, Entwicklung, S.55: „Im Willen zum Leben kommt die Welt- und Lebensbejahung zur Klarheit, indem der Wille denkend über die gesellschaftlichen Verhältnisse wird."

391 A.Schweitzer zu S.Oswald, Bery, S.178. Voraus geht der Satz: „Ich handle meinem inneren Wesen nach. <Hervorragendes Verständnis für geschichtliches Geschehen> hat der Oberschulrat Albrecht in mein Abiturientenzeugnis eintragen lassen. Als einer, der sich klare Rechenschaft gibt von den Problemen, mit denen es unsre Zeit zu tun hat, urteile und handle ich..." Vgl. GW I 228: „Mit dem Geiste der Zeit befinde ich mich in vollständigem Widerspruch..." Vgl. D.Bonhoeffer, GS II 48: „Dem Rad selbst in die Speichen fallen..." Schweitzer übt damit, mit einem Begriff von K.Koch, Aufbruch, S.244, „<Denunziation>, ...öffentliche[] Anklage derjenigen gesellschaftlichen Zustände und Strukturen, die dem entscheidenden Gerechtigkeitswillen der biblischen Botschaft widersprechen." Vgl. W.Huber, Folgen christlicher Ethik, Neukirchen-Vluyn 1983, S.244f, der dies „Interpellation" nennt.

392 L.Watzal, Entwicklung, S.104ff.

Pauling und anderen zusammen gegen die Bedrohung durch die wissenschaftlichen Versuche und die militärische Aufrüstung[393].

Das Ziel war die Umgestaltung der öffentlichen Meinung (B 259, 269, 276, 283). Damit begründete er seinen "Appell an die Menschheit" von 1957: Das Bewusstsein der Gefahr für die Menschheit ist "nicht in dem Masse, wie man es hätte erwarten sollen, in die öffentliche Meinung übergegangen", deshalb "erhebe ich meine Stimme" (V 565). Bereits 1923 beklagte er, dass der zeitgenössische Mensch einer "abnorme[n] Beeinflussbarkeit" unterworfen sei (II 42) und er schliesst daraus: "Unöffentlich muss eine neue öffentliche Meinung entstehen. Die jetzige erhält sich durch die Presse, die Propaganda, die Organisation und die Macht- und Geldmittel, die ihr zur Verfügung stehen" (II 72). Dieser Auffassung war Schweitzer auch noch im letzten Lebensjahrzehnt (vgl. V 557ff). Man kann darum davon ausgehen, dass er seit jeher seine Rolle so sah, wie er sie 1961 Norman Cousins beschreibt: "My role is to make appeals to enlighten public opinion in all countries as to the situation in which we found ourselves and to explain what must be done to avoid war and to achieve peace"[394]. Damit setzte er in die Tat um, was er der Philosophie zu unterlassen vorgeworfen hatte, nämlich nicht mehr "Anführerin der öffentlichen Meinung "zu sein (II 25).

Den Begriff der öffentlichen Meinung[395] verwendet Schweitzer nach dem Muster, wie es in der vorrevolutionären Zeit Frankreichs aufgekommen ist: Ein Sachverhalt wird ans Tageslicht gebracht, unzensiert und für den mündigen Bürger einsehbar. Der politische Liberalismus hat den Begriff institutionalisiert in bezug auf Meinungs- und Pressefreiheit sowie öffentliche Parlaments- und Gerichtsverhandlungen. Öffentliches Leben ist somit eine Voraussetzung für demokratische Verhältnisse, die den Menschen als individuelle Persönlichkeit ernst nehmen und gleichzeitig die politischen Organe kontrollieren. In einer anonym gewordenen Gesellschaft liegen die Dinge insofern schwieriger, als die öffentliche Meinung oft bewusst manipuliert wird durch opinion leaders, PR-Firmen, Propagandaminister, Geheimdienste und vieles andere

393 Siehe dazu 1.5., Kapitel „Der Eingriff". Appelle, Manifeste u.v.a.m.. finden sich in GW V, sowie vor allem bei B.Winnubst, Friedensdenken. Weiteres auch bei G.Heipp, Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Atombombe 1945-65.

394 N.Cousins, Correspondece, S.274.

395 Siehe dazu RGG^3, IV 1563-1565.

mehr. Es bildet sich eine sogenannte "schweigende Mehrheit", die von einer Interesselosigkeit aus Resignation oder Gleichgültigkeit gekennzeichnet ist. Schweitzer will die für die Meinungsbildung nötigen Sachkenntnisse öffentlich machen und dadurch die manipulierte[396] Allgemeinheit zum Kampf gegen die Möglichkeit einer grenzenlosen Zerstörung der irdischen Lebenssphäre aktivieren. Vom Gelingen dieser Absicht wird alles abhängen: "In unserer Zeit müssen wir also darüber klar sein, dass, wenn keine öffentliche Meinung der Völker für die Abschaffung der Atomwaffen vorhanden ist, diese nicht durchgeführt werden kann."[397]

In gewissem Ausmass konnte Schweitzer Erfolge konstatieren. Am 21.7.1963 telegraphierte ihm Cousins aus den USA: "Nuclear test ban now imminent. Your role in helping to arouse world public opinion on this issue was a key on the present result"[398]. Robert Jungk urteilt: "Dem grossen Menschenfreund Albert Schweitzer fällt das Verdienst zu, diese Flamme der Anti-Atombewegung entfacht zu haben. Seine Osterbotschaft im Jahre 1957, der er Ende April 1958 eine zweite längere Botschaft folgen liess, fand überall Echo. Die Menschheit der Gegenwart begann sich endlich darüber klarzuwerden, dass sie mit ihren Kernwaffenversuchen die Gesundheit, ja das Leben zahlloser Menschen der Zukunft gefährde"[399].

2.6.5. Schweitzers Argumente gegen die Atombombe

Es waren vier Argumente, die Schweitzer für die Abschaffung der Atomwaffen anführte.

- Das erste ist die "Ehrfurcht vor dem Leben", die es verbietet, Leben zu zerstören (I 170). Zwar verwendet er den Begriff der Ehrfurcht in der Atom-Diskussion kaum, aber er steht dennoch im

396 GW V 579. N.Cousins, Correspondece, S.227. GW V 580: „Im Fortgang der Beruhigungspropaganda versteigt sich... eine sehr hohe amerikanische Atompersönlichkeit zu der Behauptung..."

397 GW V 615. 1980 schreibt C.F.v.Weizsäcker, Der bedrohte Frieden, S.565: „Moderne Zerstörungskapazitäten sind langfristig mit einer politischen Weltordnung unvereinbar, in der es Regierungen politisch möglich und völkerrechtlich erlaubt ist, Krieg zu beginnen."

398 N.Cousins, Correspondece, S.299. A.Schweitzer hierzu in: „Der Weg des Friedens heute" (1963), GW V 612ff.

399 R.Jungk, Heller als tausend Sonnen, S.313.

Hintergrund. Denn die öffentliche Meinung wird sich ändern, wenn die "erforderliche Gesinnung... durch die Ehrfurcht vor dem Leben geschaffen" worden ist (V 191). Deshalb ist es äusserst fragwürdig, von einem "erlaubten Maximum der Bestrahlung" durch Radioaktivität zu sprechen. Trocken fragt Schweitzer: "Wer denn hat es erlaubt? Wer denn ist befugt, es zu erlauben" (V 583)? Mit wieviel Recht er diese Frage stellt, sieht man daran, wie oft die verschiedenen Grenzwerte in den letzten Jahrzehnten eine ständige Korrektur nach unten erfahren haben. Die Festlegung solcher Grenzen und damit auch des erlaubten Masses aus Interesse oder Unkenntnis wird von der Ehrfurcht vor dem Leben in Frage gestellt.

- Damit verbunden ist das zweite Argument, das sich auf den Fortschritt, auch der Wissenschaften, bezieht. In der Kulturethik von 1923 hat Schweitzer vor einer Fehlleitung des Fortschrittes gewarnt: "Alle Fortschritte des Wissens und Könnens wirken sich zuletzt verhängnisvoll aus, wenn wir nicht durch entsprechenden Fortschritt unserer Geistigkeit Gewalt über sie behalten. Durch die Macht, die wir über die Kräfte der Natur gewinnen, bekommen wir auch in unheimlicher Weise als Menschen über Menschen Gewalt" (II 411f). In der Rede bei der Übergabe des Nobelpreises sprach er vom "Übermenschen", der "an einer verhängnisvollen geistigen Unvollkommenheit leidet"[400] und deswegen nicht ethisch handelt. Es ist dies ein Bruch zwischen Wissen und Humanität, zwischen Machbarkeit und Ethik, zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft; Partialitäten der Wirklichkeit[401].

Wie kaum eine Erfindung beschäftigt uns noch am Ende dieses Jahrhunderts die Atombombe. An ihr lässt sich das partiale Denken gut aufzeigen. Ursprünglich gebaut mit dem Argument, dem Gegner jede Angriffschancen zu nehmen, leben wir heute in der Angst, die Bombe könnte in die Hände unverantwortlicher

400 A.Schweitzer, Grundlinien, S.118f.

401 Vgl. dazu den Aufsatz von C.F.von Weizsäcker, Wissenschaft und Menschheitskrise, in: Der bedrohte Friede, S.559-568 und: Die Atomwaffe (Vortrag vom 29.4.1957), a.a.O. S.31-42. Zum Problem der „wertfreien" Grundlagenforschung siehe F.Wagner, Albert Schweitzer und das Atomproblem, S.450f: „Noch angesichts der Gefahr, in die sie die Menschheit gebracht hat, baut diese Forschung auf ihre professionelle Erfahrung, dass sie, als <voraussetzungslos>, niemals wisse und frage, zu welchen Folgen ihre Entdeckungen führen - und zugleich als <wertfrei> auf ihren Anspruch, für keine dieser Folgen haftbar zu sein..."

Dikatatoren fallen. Wir erleben, was Günther Anders 1956 prophezeit hat: "Nicht nur über uns hängt die Bombe; nicht nur über uns heutigen. Sistiert ist die Bedrohung nie. Sondern immer nur verschoben. Was heute vielleicht vermieden werden kann, kann morgen eintreten. Morgen wird sie über unseren Söhnen hängen, und übermorgen genauso über deren Söhne. Los wird sie keiner mehr. Wie weit in die Zukunft kommende Geschlechter auch vorstossen mögen, wo immer sie vor ihr hinfliehen werden, immer wird sie mit ihnen mitfliehen"[402]. Auf einen weiteren Gedanken macht Philippe Dätwyler aufmerksam: "Hat nicht der Mensch die Wildnis der Natur, ihr ganzes Zerstörungspotential, in den Stahlmantel einer Rakete eingesperrt? Hat er nicht die Urkraft der Natur komprimiert in eine Flasche gefüllt? Und droht jetzt damit. Droht damit, dass sie im Konfliktfall herausgelassen. Auf dass sie frei ihre archaische Gewalt verbreite... Der Dompteur, der die Atome zähmte, wird heute von ihnen bedroht"[403]. Einige der ersten Atomforscher haben die Partialität ihres Denkens anlässlich der ersten Explosion am 16.7.1945 schlagartig gespürt. Robert Jungk schreibt: "Selbst ein so kühler Verstandesmensch wie Enrico Fermi, der in den Diskussionen der vergangenen Wochen auf alle Einwände seiner Kollegen gegen die Bombe geantwortet hatte: <Lasst mich in Ruhe mit eueren Gewissensbissen, das ist doch so schöne Physik!>, war nun tief erschüttert"[404].

Horst E.Richter weist in seinem Buch "Der Gotteskomplex" auf die Allmachtsgelüste des Menschen hin, die sich in einer masslosen Selbstüberschätzung ausdrückten. Diese führten dazu, dass der Mensch seine Schwachheit und Vergänglichkeit verdrängt. Menschliche Gefühle verkrüppeln und führen zunehmend zu seelischen Fehlentwicklungen. Insbesondere geht die Sinnhaftigkeit des Leidens völlig verloren[405].

402 G.Anders, Die Antiquiertheit Bd.1, S.307. E.Schubert (Hrsg.), Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen, Berlin 1987, S.53 : „Ängstige deinen Nächsten wie dich selbst", als provokative Forderung.

403 Ph.Dätwyler, Die Bombe, S.23.

404 R.Jungk, Heller als tausend Sonnen, S. 187. Jungk fährt fort: „Er [Enrico Fermi], der sonst niemals jemand anderen an den Volant seines Wagens liess, bekannte, er sei unfähig, selbst nach Los Alamos zurückzufahren, und nahm neben dem Chauffeur Platz."

405 H.E.Richter, Der Gotteskomplex. Vgl. Arthur Koestler, Der Mensch - Irrläufer der Evolution. Die Kluft zwischen unserem Denken und Handeln - eine Anatomie der menschlichen Vernunft und Unvernunft, Bern, München 1978[2].

Weitere Phänomene einseitigen Denkens seien wenigstens genannt: die Übernutzung der Böden, die Abholzung des Urwalds, die totale Mobilität, die Zerstörung der Ozonschicht, die Gentechnologie und ihre kommerzielle Nutzung und die Erfahrung, dass wir (in Westeuropa) nicht behaupten können, aufgrund des Wohlstandes glücklicher zu sein als unsere Vorfahren. Ähnlich wie bei den Atomwaffen holen die Konsequenzen seines Tuns den Menschen ein. Diese scheinen umso verhehrender, je einseitiger das Tun begründet worden ist.

Sarkastisch sprach Schweitzer, stellvertretend für viele Atomforscher, über Edward Teller: "In lyrischen Tönen singt Edward Teller, der Vater der schmutzigen Wasserstoffbombe,... einen Hymnus auf den idyllischen Atomkrieg, der einmal mit ganz sauberen Wasserstoffbomben geführt werden wird. Er verlangt Fortsetzung der Versuche, um in ihnen diese ideale Bombe züchten zu können" (V 581). Teller rechtfertigte sich später: "Ich konnte und kann nicht vergessen, dass die mangelnde militärische Bereitschaft der Demokratien Hitler die Möglichkeit bot, seine Kriegspläne auszuführen"[406]. Schweitzer würde darauf antworten: Wären die europäischen Staaten nicht nationalistischen Eigeninteressen erlegen und hätte die Philosophie ihre Rolle behalten, wäre Hitler erst gar nicht möglich gewesen. Was Teller jedoch ausspricht, hatte Karl Jaspers (implizit auch gegen Schweitzer formuliert) wie folgt ausgedrückt: "Totale Herrschaft oder Atombombe"[407]. Auf Atomwaffen verzichten, würde die Freiheit gefährden und den totalitären Diktaturen gegenüber einer Kapitulation gleichkommen. Freiheit kommt aber vor dem Frieden[408]. Diese wird durch die atomare Stärke, vor allem Russland gegenüber, geschützt. Jaspers fragte deshalb: "Oder sollte heute wie immer gelten, dass nicht die Ehrfurcht vor dem Leben an sich, sondern die Ehrfurcht vor dem Leben, das des Lebens würdig gelebt werden kann, soweit dies in der Freiheit des Menschen liegt, der letzte Massstab sei?... Das Leben, das zu retten der zur Freiheit geborene Mensch alles tut, was möglich ist, ist mehr als Leben. Darum kann das Leben als Dasein, wie das einzelne Leben, so alles Leben, eingesetzt und geopfert werden um des lebenswürdigen

406 Magazin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 2.11.1990, S.24.
407 K.Jaspers, Die Atombombe, S.221-235 und S.461-469.
408 K.Jaspers, Wahrheit, S.12.

Lebens willen"[409]. Demgegenüber hat Anders festgestellt, "was die Bombe nicht ist"[410]. Er weist darauf hin, dass wir die Bombe stets nur "in einer falschen Kategorie denken" können, weil sie "ein ganz abnormer Gegenstand ist; nämlich ein Gegenstand sui generis, das heisst: das einzige Exemplar ihrer Gattung". Was wir von ihr wissen, wissen wir ohne "wirklich aufzufassen". Sie kann deshalb kein "Mittel" sein, weil sich mit ihr kein "bestimmtes endliches Ziel durchzusetzen" vermag. In der Anwendung der Bombe als "Mittel" verliert sich ihr Zweck. In ähnlicher Weise sagte Carl Friedrich von Weizsäcker 1957 vor Studenten: "Die grossen Bomben erfüllen ihren Zweck, den Frieden und die Freiheit zu schützen nur, wenn sie nie fallen... Eine Drohung aber, die nur um den Preis des eigenen Untergangs eingelöst werden kann, ist gar keine Drohung"[411]. Weizsäcker erwähnte hierbei in zustimmender Art den Appell Schweitzers, der "jedem von uns im Ohr" klingt.

- Dessen drittes Argument beschäftigt uns nun. Es ist ein juristisches: die Verletzung des Völkerrechtes (V 603ff). Versuchsexplosionen und erst recht der mit Atomwaffen geführte Krieg verstossen gegen das Völkerrecht, indem die Gesundheit und das Leben unbeteiligter Menschen bedroht und vernichtet werden. Wieder auf die Kulturethik von 1923 zurückgreifend, lesen wir dort: "Das Elend unserer politischen und sozialen Zustände besteht ja zum grossen Teil darin, dass weder die Juristen noch die Laien einen lebendigen und unmittelbaren Begriff des Rechts gegenwärtig haben" (II 111). Andernfalls müssten sie sich dafür einsetzen, "dass nie ein Mensch einem Zweck geopfert wird" (II 358). Der Zweck der Freiheit und des Friedens heiligt somit nicht das Mittel einer atomaren Bedrohung. 1962 verfasste Schweitzer einen Artikel mit dem Titel "Krieg und Völkerrecht", der nicht zufällig in Japan

409 K.Jaspers, Die Atombombe, S.231. Um nicht missverstanden zu werden, grenzte sich Jaspers gegen „eugenische Torheiten, rassischen Wahn, medizinischen Irrtum" ab. Inwieweit K.Jaspers A.Schweitzer richtig interpretiert hat, ist fraglich. H.Saner, Jaspers, S.144, bemerkt: „Zu Albert Schweitzer hatte er ein Verhältnis kühler Achtung. Das Richtungweisende seines Lebenswerks, sah er nicht."

410 G.Anders, Die Antiquiertheit Bd.1, S.246-251. Vgl. T.Shigi, Was sollen wir heute tun?

411 C.F.v.Weizsäcker, Die Atomwaffen, in: Der bedrohte Friede, S.36f. Weizsäcker stellte weiter fest: „Der Westen schützt seine eigene Freiheit und den Weltfrieden durch atomare Rüstung auf die Dauer nicht" (A.a.O. S.38).

erschien[412]. Darin heisst es: "Mit der Atombombe, die am 6.August 1945 auf die japanische Stadt Hiroshima abgeworfen wird, kommt eine neue, das Völkerrecht völlig ausser Kraft setzende Waffe in Gebrauch." Schweitzers Ruf nach dem Völkerrecht ist keine rechtsphilosophische Abhandlung, sondern eine Forderung nach Fortschritt und Anpassung dieses Rechts an unsere Zeit und Situation[413]. Dabei ist es "die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben..., die allein fähig ist, ein neues Bewusstsein des Rechts zu schaffen" (II 111). Dass Schweitzer hier richtungweisend war, zeigt sich an den "Genfer Abkommen zum Schutze der Kriegsopfer" (1949), die 28 Jahre später durch Zusatzprotokolle erweitert wurden, in denen unter anderem festgelegt wird, dass "die ausgedehnte, lang anhaltende und schwere Beschädigung der natürlichen Umwelt... verboten" ist[414].

- Das vierte Argument gegen die atomare Aufrüstung war ein religiöses. Schweitzer schliesst seine Nobelpreisrede in Oslo mit dem Satz: "<Soviel an euch liegt, habt mit den Menschen Frieden>. Es gilt nicht nur den Einzelnen, sondern auch den Völkern"[415]. Diese Aufforderung ist an alle politisch Einflussreichen der Welt gerichtet. Sie sollen diesen paulinischen Satz (Röm. 12,18) beherzigen. Denn "seinem Wesen nach" kann das Christentum nicht anders, "als die Abschaffung der Atomwaffen fordern und Gott vertrauen, dass er uns ohne Atomwaffen, ohne dass wir Atomwaffen brauchen, zu schützen vermag, wenn wir tun, was der Geist unseres Herrn Jesus uns befiehlt. Wir dürfen nicht im Kleinglauben leben" (B 293). Auffallend ist, dass Schweitzer bereits seine autobiographischen Schriften mit Bibelzitaten beendet hat, die den Frieden zum Thema haben: Mt. 5,5 ("Aus meiner Kindheit und Jugendzeit") und Phil. 4,7 ("Aus meinem Leben und Denken"), der auch den sonntäglichen Segen bildete. Dieser Vers wird in der "Mystik des Apostels Paulus" zitiert als ein Beispiel für das Sein in Christo.

412 Text im Archiv in Günsbach. Zusammenfassung bei B.Winnubst, Friedensdenken, S.61f.

413 Vgl. H.Haug, Die atomare Kriegsführung und das Völkerrecht, S.456ff. Mit der Forderung eines gewährleistenden Völkerrechts trifft sich A.Schweitzer mit K.Jaspers Forderung einer Weltpolitik, siehe H.Saner, Jaspers, S.103ff.

414 Protokoll I 54/55, Zusammenfassung der Genfer Abkommen vom 12.August 1949 und ihrer Zusatzprotokolle, S.18, Genf 1984. Vgl. die „Weltcharta für die Natur" der UNO vom 28.10.1982, erschienen u.a. in: Evang.Theologie 5/1990, S.472-477.

Frieden ohne dieses spezifische christliche Sein ist unmöglich. Das zeigt sich umgekehrt daran, dass Mt. 5,5 im Aufsatz "Humanität" vorkommt. "Sein in Christo" und Humanität (als "Sein in der Welt") bilden demzufolge die komplementären Pfeiler des Friedens. Schweitzer hat sie zusammenfassend das "Reich Gottes" genannt. Das folgende Kapitel wird näher darauf eingehen.

2.6.6. Das Christentum trifft in der Frage der Humanität auf die Politik

Den politischen Verhältnissen gegenüber dürfen sich das Christentum und die Kirche weder gleichgültig noch allein zuschauend verhalten. In der Predigt vom 15.6.1919 gibt Schweitzer seine Auffassung wieder, "dass wie Jesus die Jünger aussandte, unter den Heiden zu arbeiten, so auch die Kirche bestimmt ist, in allen Nöten, die unter uns auftreten können, zu helfen. Sie hört auf, allein eine Lehr- und Gnadeninstitution zu sein, wie sie es nach der alten Auffassung war, und wird ein Organ des Helfens"[416]. Dieses Helfen ist keineswegs auf die diakonische Arbeit beschränkt. Schweitzer fordert das Christentum auf, sich gegen die Folter zu stellen (I 246). Von sich selber erzählt er, dass er längst vor dem Gedruckten in Predigten seine Kritik an der kulturellen und geistigen Situation geäussert habe (I 159). Von den harten Worten über die europäischen "Raubstaaten" haben wir berichtet. Nach dem Ersten Weltkrieg übernahm er die Herausgabe des Evangelisch-protestantischen Kirchenboten für Elsass-Lothringen. Man trifft dort kaum auf explizite politische Aussagen, was aber implizit politische Gründe hat. Es war dies Schweitzers Protest gegen den massenhaften Siegestaumel, der für Frankreich einmal schlimme Folgen haben sollte[417]. Typisch ist auch der Bericht über Rosa Luxemburg in der Ausgabe vom 29.1.1921. Diese "kommunistische Sozialistin" und "grosse Idealistin", der "eine so grosse Sehnsucht

415 A.Schweitzer, Grundtexte, S.128.
416 wswt S.123. Vgl. O.Spear, Grundlinien, S.47f.
417 R.Minder, in: L.Wenzel, Anthologie, S.60.

nach Gerechtigkeit und Menschlichkeit" innewohnte, war es wert, dass im Kirchenboten ein Brief von ihr aus dem Gefängnis erschien. Darin schildert sie das Grausen, das sie befiel, als vor ihren Augen Zugbüffel der Armee gequält wurden. Wir gehen kaum zu weit, wenn wir die Absicht Schweitzers so interpretieren: Die von vielen gehasste, nun gefangene Sozialistin hat mehr Ehrfurcht vor dem Leben als die sich kulturell gebenden Kriegsherren. Diese offensichtliche Inhumanität, geschildert im Brief von Frau Luxemburg, prangert er an. Er sieht Humanität als das Resultat tiefer Religion. Das Christentum ist durch Jesus die Religion der Menschlichkeit geworden (V 169).

Später brandmarkt Schweitzer den Besitz von Atomwaffen als Gang in die Inhumanität (V 190) und die damalige Atompolitik als eine "Politik der Unmenschlichkeit" (B 297). Dagegen muss die Religion ankämpfen, auch wenn dies mit politischen Implikationen verbunden ist. Mit dem Datum vom 1.3.1952 schrieb der Urwalddoktor an das "Svenska Morgonbladet Stockholm". Darin finden sich die Sätze: "Durch das Christentum ist die Idee eines Reiches des Friedens seit Jahrhunderten unter den Menschen bekannt. Aber sie blieb toter Besitz. Man glaubte nicht, Ernst mit ihr machen zu können. Sie wurde als etwas rein der Religion Angehöriges, das nicht auf die Wirklichkeit angewandt werden könne, angesehen. Tatsächlich aber ist sie etwas, das verwirklicht werden will und verwirklicht werden muss." Die Hoffnung dazu ist derjenige Geist, "der anders ist als der Geist der Welt"[418]. 1905 heisst es in einer Predigt: "Wo ist die lebendige Kirche, in der wir Jesus lebendig im Geiste wirkend finden...? Der Strom der Zeit... ist über das Christentum Herr geworden und reisst es mit fort"[419].

418 A.Schweitzer, B 221, und in: R.Brüllmann, Studien 2. S.111. Während Bähr den zweiten Satz auslässt, liest Brüllmann anfangs: „Auch dem Christentum ist die Idee...", was laut Original ein Schreibfehler ist. - Im Jahre 1953 schrieb Schweitzer an die Witwe von Romain Rolland über dessen zum Pazifismus neigende Gedanken- und Briefsammlung aus dem Ersten Weltkrieg, Zwischen den Völkern Bd.1, Stuttgart 1954: „Für mich war diese Lektüre besonders anregend, weil ich in meiner afrikanischen Einsamkeit wusste, dass ich mit Romain Rolland, gegen den manche Geistesgrössen tobten, in meinen Gedanken einig war." Und in einem 1961 verfassten Aufsatz erinnert er daran, dass das frühe Christentum, „dem Geiste der Lehre Jesu entsprechend, nicht anders [konnte], als den Krieg zu verurteilen." (A.Schweitzer, Krieg und Völkerrecht, 1961, publ. Japan 1962, deutscher Text im Archiv in Günsbach).

419 StPr S.59.

Dieses religiös motivierte "Anders-Sein-als die-Welt" ist die Motivation des Interessens an der Welt (vgl. II 403). Vom Anders-Sein her kommen Impulse in die Welt hinein. Dementsprechend kann Schweitzer weder als politisch noch als apolitisch betitelt werden. Auch Heuss' Lösung, seine Haltung als "metapolitisch" darzustellen, genügt nicht. Denn aus der Metaebene heraus ergibt sich keine Nötigung, in das weltliche Geschehen einzugreifen. Vielmehr entsteht diese, zur ethischen Tat drängende Nötigung durch die Spannung der Komplementärität "aus-der-Welt" und "in-die-Welt".

"Und die Leute werden sagen
In fernen blauen Tagen
Wird es einmal recht
Was falsch ist und was echt.

Was falsch ist, wird verkommen
Obwohl es heut regiert.
Was echt ist, das soll kommen -
Obwohl es heut krepiert."
Ödön von Horvath

2.7. Die Notwendigkeit des Reiches Gottes

"In der Theologie bin ich bereit gewesen, auf das Wesen des Evangelischen, der ursprünglichen, von den Ideen des Reiches Gottes beherrschten und von Jesus verlangten Frömmigkeit zurückzugehen und diese den Menschen wieder zugänglich zu machen, weil sie das grosse Einfache ist, das uns Licht auf unserm Erdenweg ist"[420]. Dieser Satz des achtzigjährigen Albert Schweitzer umfasst in besonderer Weise sein ganzes Anliegen, das ihn durch seine Lebensjahre antrieb zu geistigem und tätigem Wirken. Dem Gedanken des Reiches Gottes müsste neben der Idee der "Ehrfurcht vor dem Leben" der gleiche Stellenwert zukommen. Die letzte zur Publikation vorbereitete Arbeit trägt den Titel: "Reich Gottes und Christentum". Der Beginn dieser Studie fiel zeitlich zusammen mit der Lektüre von Büchern zum Problem der atomaren Waffen[421]. Es fragt sich also, ob hier nicht gegenseitige Anstösse wirkten: Das

420 A.Schweitzer an F.Buri, 17.7.1955, im Archiv in Günsbach.

421 Vgl. U.Neuenschwander, Vorwort zu „Reich Gottes und Christentum", S.IIIf. U.Neuenschwander hat eigentlich nur einen ersten, 1950/51 geschriebenen Teil herausgegeben. Er konnte nicht wissen, dass Schweitzer bereits in den Jahren 1948/49 einen zweiten Teil verfasst hatte, der die spätere Zeit beschreibt; Schweitzer hat also nach rückwärts ergänzt. Eine Kurzfassung dieses zweiten Teils erschien 1953 in der Theologischen Rundschau.

Reich Gottes erträgt keine Atomwaffen und ist durch sie nicht zu schaffen. Deshalb verpflichtet die Idee des Reiches Gottes, den Kampf gegen diese Waffen aufzunehmen.

2.7.1. Die Entwicklung der Idee des Reiches Gottes bei Jesus nach A.Schweitzer

Zunächst lässt sich nachweisen, dass das Reich Gottes für Albert Schweitzer seit der frühen Zeit als Theologe eine Rolle spielte. Im Juli 1898 hielt er eine Predigt über Mt. 7,17-21, in der er auf die Arbeit am Reiche Gottes einging[422]. In den folgenden Jahren nahm er dieses Thema immer wieder auf, wie es allein schon aus den ausgewählten "Strassburger Predigten" ersichtlich ist[423]. Sie gaben Schweitzers Denken vom Reich Gottes bereits die Konturen, die sich bis zu seinem Lebensende in der Hauptsache nicht mehr veränderten. Das Reich Gottes kommt zu uns als eine geistige immanente Grösse. Es kommt durch das Mächtigwerden des Geistes Gottes in uns und gegen den Geist der Welt. Die ethische Gesinnung und Tätigkeit der Menschen drängen es zu kommen. Das aktive Engagement der Menschen ist für die Verwirklichung von Bedeutung. Im elsässischen Kirchenboten schrieb Schweitzer den programmatischen Satz: "Und das Reich Gottes auf Erden, das Jesus gründete, entsteht und wächst es nicht durch das Zusammenwirken Gottes mit den Menschen? Wir Menschen sollen und müssen daran arbeiten, indem wir unser Herz, die Dinge und Verhältnisse des irdischen Lebens im Geiste Jesu heiligen und umgestalten"[424].

Auch in den wissenschaftlichen Arbeiten spielt das Reich Gottes eine herausragende Rolle. Schweitzers bleibender Impuls für die neutestamentliche Wissenschaft, die "konsequente Eschatologie", hängt untrennbar mit dem Reich-Gottes-Gedanken zusammen. Die erste originale Entdeckung des jungen Studenten im Manöver betraf die Aussendung der Jünger nach Matthäus 10. Schweitzer zufolge war Jesus überzeugt, dass die Enddrangsale, die dem kosmischen Einbruch des Reiches Gottes vorausgehen, angebrochen seien (I 28). Schweitzer trieb seine Studien weiter, die

422 Gesammelte Predigten Bd. 1, im Archiv in Günsbach.
423 StPr S. 39-46; 93-100; 101-106; 107-114.
424 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.15.

ihn zum "Abendmahlsproblem", zum "Messias- und Leidensgeheimnis", zur "Leben-Jesu-Forschung" und schliesslich zur "Mystik des Apostels Paulus" brachten. Gegen das Lebensende schloss sich der Kreis: "Die Idee des Reiches Gottes im Verlauf der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen" (1950). Hat er in "Reich Gottes und Christentum" die Linie des Reich-Gottes-Gedankens von Amos und Jesaja (vgl. III 675ff) bis zu Jesus und Paulus gezogen und damit belegt, dass Jesus in der Tradition der jüdischen Enderwartung stand und ein übernatürliches Reich erwartete, so ist "Die Idee des Reiches Gottes" die Fortsetzung, die sichtbar macht, wie der christliche Glaube mit dem Ausbleiben der Parusie fertig geworden ist. Nach Schweitzer dehnte sich die Naherwartung des Paulus zur Fernerwartung der zweiten Generation aus. Die verblasste Eschatologie führte zu einer Hoffnungslosigkeit, weil die Gläubigen nicht mehr erwarten durften, dass das Reich Gottes während ihres Lebens anbrechen werde (V 344). Die Folge war die Ausbildung des Gedankens einer individuellen Auferstehung und der Sündenvergebung. Mit der Renaissance wandten sich die europäischen Menschen wieder in bejahendem Sinn der Welt zu. Daraus ergab sich die Situation, Jesus wieder in ursprünglicher Weise aufnehmen zu können. Denn "insofern, als in Jesu Ethik das Tätigkeitsideal vorhanden ist, besitzt sie eine Affinität zur ethischen Welt- und Lebensbejahung" (V 365). Jesu tätige Liebe und die Bussaufforderung, also "das ethische Tun des Menschen[,] ist, in dem Gedanken Jesu, nur wie eine mächtige Bitte zu Gott, dass er das Reich bald möge anbrechen lassen" (II 679f). Jesus wollte durch sein Tun, besonders aber auch durch sein Leiden, die kosmische Bewegung, durch welche das Reich Gottes anbrechen sollte, gleichsam "gewalttätig" auslösen (V 246).

2.7.2. A.Schweitzers eigener Reich-Gottes-Gedanke

Heute stehen wir jedoch, nach Schweitzer, in einer anderen Haltung dem Reich Gottes gegenüber. "Nur dadurch, dass es aus einer übernatürlichen eine geistig-ethische Grösse und aus etwas zu Erwartendem etwas zu Verwirklichendes wird, kann das Reich Gottes in unserem Glauben die Bedeutung wiedergewinnen, die es

für Jesus und das Urchristentum hatte"[425]. Der Grund, weshalb der Reich-Gottes-Gedanke diese Änderung erfahren hat, hält Schweitzer in einem für ihn typischen lakonischen Satz fest: "Wir sind eben durch die Geschichte alt geworden" (V 232). Um aber die Ethik Jesu zu verstehen, muss man *durch* diese Geschichte hindurch. Ist im Durchgang der Wandel des historischen Vorstellungsmaterials (III 876f) erkannt, so gibt sich ein mystisches "Verstehen von Wille zu Wille" mit Jesus, woraus sich folgende Konsequenz ableitet: "Nur darauf kommt es an, dass wir den Gedanken des durch sittliche Arbeit zu schaffenden Reiches mit *derselben* Vehemenz denken, mit der er den von göttlicher Intervention zu erwartenden in sich bewegte, und miteinander wissen, dass wir imstande sein müssen, alles dafür hinzugeben"[426]. Dies schrieb Schweitzer in der letzten Zeit vor jener schicksalhaften Lektüre des Journales der Pariser Mission 1904. So wie Schweitzer nicht ohne den Ruf Jesu zu denken ist, so begleitete ihn stets der Gedanke an das Reich Gottes. Seine Arbeit in Lambarene nannte er bedeutungsträchtig "praktische Eschatologie", der Kampf für das Reich Gottes (B 41).

Dieses Reich Gottes hat immanent-eschatologischen Charakter[427]. Der pflügende Bauer in der Predigt vom 18.12.1904[428] muss "sich mit der ganzen Schwere seines Körpers auf den Pflug legen." Es genügt nicht, sich nur an den Handgriffen zu halten, sondern er fordert dem Menschen dessen Kräfte ab. Vehement wehrt sich Schweitzer gegen eine Erwartungshaltung, die den Menschen zur Tatenlosigkeit verurteilt. Frömmigkeit ist der *gelebte* Glaube an das Reich Gottes. Die Tätigkeiten, die sich im Willen und Geist Jesu erfassen lassen, helfen, das Reich Gottes zu verwirklichen, ja: "Nur durch den Menschen kommt das Reich des Menschensohnes"[429]. Später urteilt er: "Merkwürdig berührt es auch,

425 GW V 367; vgl. GW IV 731. Schweitzer war nicht der Ansicht der liberalen Theologie des 19.Jahrhunderts, „dass Jesus die jüdische Erwartung des Reiches Gottes vergeistigt habe" (wie etwa bei A.v.Harnack), sondern, dass er die spätjüdische Eschatologie „zum Gefäss seiner gewaltigen und tiefen Ethik der Liebe gemacht" habe (V 367ff).

426 GW III 883. Vgl. GW III 882: „In einer Religion ist soviel Verstehen des historischen Jesus, als sie starken und leidenschaftlichen Glauben an das Reich Gottes besitzt."

427 N.Merz, Reich Gottes, S.37 und 39. L.Watzal, Entwicklung, S.46.

428 StPr S.39ff.

429 A.Schweitzer, Der Menschensohn (1907), in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt, 12/1980, S.5.

dass Vertreter des Protestantismus in unserer Zeit die rechte Glaubensart darin sehen, ganz in Erwartungstheologie zu verbleiben und demgemäss unsere einzige Aufgabe in Sachen des Reiches Gottes darin bestehen zu lassen, die Botschaft vom Reiche Gottes und seinem Kommen zu verkünden, ohne irgendetwas zur Schaffung von Zuständen, die dem Willen Gottes angemessener sind als die gegenwärtigen, unternehmen zu wollen. Als höchste theologische Weisheit wird ausgegeben, dass die Menschen nicht das auszurichten haben, was nur Gott selbst vollbringen kann. Natürlicher und tröstlicher ist es, zu glauben, dass Gott es gefallen kann, seinen Geist in uns mächtig werden zu lassen und uns durch ihn zu befähigen, in der Welt das zu wirken, was die Sache des Reiches Gottes fördert. Interessant ist, dass die Vertreter der Theorie des rein abwartenden Verhaltens der Ansicht sein können und glauben, dass die Unordnung in der Welt heute nicht kleiner, aber auch nicht grösser ist, als sie es immer war... Das Erwarten des Reiches muss für uns zum Wollen des Verwirklichen[s] desselben in dieser Welt [werden]. Gerade dadurch werden wir Christen im ursprünglichen Sinn"[430].

430 A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum II, Nachlass Dossier 19,1, S.263f und 260, April 1949, Abschrift im Archiv in Günsbach. „Unordnung in der Welt": vgl. K.Barth: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, S.18, Zollikon-Zürich 1948. Ähnlich in einem Brief an H.Casparis, 24.11.1960, zit. bei E.Grässer, Theologe, S.206: „Diese Diesseitsreligion darf man nicht missachten. Sie ist mehr im Geiste Jesu als die Geistespaläste der gewöhnlichen Dogmatiker." E.Grässer bemerkt dazu, ebda.: „Der Hieb geht zweifellos auch gegen Karl Barth." Im angegebenen Dossier 19,1 findet sich auf S.259f folgendes zum Thema: „Man wirft dem neuzeitlichen Glauben vor, dass er zu sehr Diesseitsreligion sei. Es gibt aber nichts Diesseitigeres als das Vaterunser. Alle seine Bitten gehen ja auf das Reich Gottes, das auf Erden Gestalt gewinnen soll. Erst durch die Verlegung des Kommens des Reiches Gottes in das ferne Ende der Zeiten ist das Christentum so durchaus Jenseitsreligion geworden. Es war nicht mehr wie bei seinem Entstehen Glaube an das Himmelreich, das auf Erden kommen sollte, sondern wurde zum Glauben an die im Himmel zu erlangende Seligkeit. Auch für den neuzeitlichen Glauben bedeutet das Werden des Reiches Gottes auf Erden nicht alles. Auch er schaut von dieser Welt und von der Zeitlichkeit auf die Ewigkeit aus und auf das, was nach dem Tode sein wird. Er weiss aber, dass wir dieses Gott anheimgestellt lassen müssen und dass wir in diesem Dasein nach der Seligkeit trachten müssen, dass es in uns und in der Welt Reich Gottes werde, aus der uns Gott, wenn wir uns in ihr bewährt haben, zur zukünftigen eingehen lässt. Gegen das Vaterunser und den in ihm niedergelegten Glauben an das auf Erden kommen sollende Reich Gottes kann keine Theologie, die das Christentum zur reinen Jenseitsreligion machen möchte, aufkommen." Vgl.D.Bonhoeffer, WEN401: „volle Diesseitigkeit".

Das christliche Leben bleibt eng bezogen auf diese Welt. Ein Christentum, das nicht "durch die ganze Welt *hindurchgegangen* ist", muss als "weltmüde" abgelehnt werden[431]. Ebenso ist die Beziehung zu Jesus unaufgebbar. So sehr sich der Mensch für das Reich Gottes einsetzt, so deutlich ist es, dass er es nicht aus eigenen Kräften zu schaffen vermag. "Wir halten dafür, dass es [das Reich Gottes] allein durch die Kraft des Geistes Jesu in unseren Herzen und in der Welt entsteht" (I 170). "Der Mensch kann nur wenig tun für das Reich Gottes. Aber wenn er dieses Wenige tut,... dann wirkt die Kraft Gottes in diesem Wenigen, und macht aus dem Kleinen Grosses"[432]. Die Verwirklichung des Reiches Gottes geschieht nicht ohne die Mitarbeit des Menschen, aber sie ist letztlich nicht sein Werk. Seine Arbeit kommt dem drängenden Bitten um das Kommen dieses Reiches gleich (II 679), aber fortwährend "auf das durch den Geist [Gottes] zu vollbringende Wunder" vertrauend (V 373). Dadurch verliert sich der Mensch nicht in der Welt. Deutlich wird dies ausgedrückt am Ende der Leben-Jesu-Forschung: Jesus lehrt uns, "dass, wer am Reich Gottes mit Hand anlegen will, nur etwas ausrichten kann, wenn er sich... von der Welt frei macht" (III 885). Auch der Geist Gottes streitet "mit dem Geist der Welt", um ihn zu überwinden (V 373). In einer Predigt wird festgestellt: "Aber das Reich Gottes ist unzeitgemässe Arbeit an der Zukunft"[433].

Es sind dies verwandte Züge mit dem von Melanchthon gegen Flacius entworfenen Modell des Synergismus. Dieses geht von der Freiheit des Menschen aus und muss sich deshalb von der dualistischen Unterscheidung eines allein aktiven Gottes und eines nur rezeptiven Menschen lösen. Schweitzer redet in diesem Sinn davon, dass der "Geist Gottes" - andernorts auch der "Geist Jesu" - im Menschen lebendig werde und ihn befähige, sein Mitarbeiter zu sein. Er hält aber darüber hinaus fest, dass Gott die Mitarbeit des Menschen brauche[434], um sein Reich auf Erden Wirklichkeit werden zu lassen. Der Ansatz zu einer Komplementarität von Gott und Mensch wird sichtbar (vgl. Ps.8,6). Schweitzers "Lösung" ist keine

431 A.Schweitzer, Brief an Theodor Siegfried, 3.4.1947, im Archiv in Günsbach.
432 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.124.
433 StPr S.42.
434 StPr S.32ff. Vgl. L.Ragaz, Warum ich meine Professur aufgegeben habe?, S.69: „Er [Gott] bedarf der Menschen, um sich kund zu tun. Nur mit ihnen zusammen will er sein Reich bauen."

rein rationale, weil er das Ineinanderwirken von Gott und Mensch letztlich als einen mystischen Vorgang beschreibt, als ein "Verstehen von Wille zu Wille". Es ist dies ein dialektisches Verhältnis, wie es oben bereits einmal angetönt wurde (2.3.2.). Auf der anthropologischen Ebene zeigt sich diese Dialektik in der Beziehung des Menschen zur Welt.

Die Arbeit am Reich Gottes kennt also nicht nur die Tätigkeit *in* der Welt, sondern auch den Ort *ausserhalb* der Welt. Wenn Schweitzer sagt: "Für die Wahrheit gibt es kein völliges Heraustreten aus der Zeit, sondern nur ein Wirken in der Zeit" (V 371), so ist zu beachten, dass er ein förmliches "völliges Heraustreten" verneint, nicht aber ein "qualitatives".

2.7.3. Die Idee des Reiches Gottes im Schaffen Albert Schweitzers

Dadurch, dass die Arbeit am Reich Gottes auf Jesus zurückgeht und von der Kraft seines Geistes in uns alles mitabhängt, ist eine Übereinstimmung mit dem Begriff der Nachfolge auszumachen. Den eindrücklichsten Beweis hierfür liefert uns das Leben Schweitzers. Seine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem historischen Jesus und sein Ringen um eine Entscheidung für seine Tätigkeit nach seinem 30.Altersjahr waren eng miteinander verknüpft. Die Entdeckung des streng eschatologischen Denkens bei Jesus war der Ansporn zu weiteren neutestamentlichen Studien, die am Ende seines umfangreichsten Werkes, der "Leben-Jesu-Forschung", in predigendes Bekenntnis zur Nachfolge Jesu münden. Der Aufbau von Lambarene mit seinen notwendigen Kräften ist somit undenkbar ohne diese vorausgehenden Arbeiten. Es vermag darum nicht zu überraschen, wenn Schweitzer das Spital mit all den verschiedenen Tätigkeiten "Royaume de Jésus" nennt[435]. Noch ist es nicht das Reich Gottes. An anderen Orten nennt er es "Vorposten des Reiches Gottes" (B 32, 34). Aber es bildet das Reich der Kraft des Geistes Jesu und das Werk seiner Nachfolger. In Lambarene ist der Wille Jesu präsent.

435 H.Baur, Gespräche '67, S.95. In der Predigt zum 2.Adventsonntag 1930, BaL. 34/1972, S.23: „Diese Spital ist also ein Dorf des Reiches Jesu."

Zweifelsohne war Schweitzer noch von einer weiteren Übereinstimmung seiner Arbeit mit dem Reich-Gottes-Gedanken überzeugt. Die Praxis der Ehrfurcht vor dem Leben ist Arbeit am Reich Gottes. Der universale Charakter diese Reiches (V 241f) wird von dem ehrfürchtigen Handeln allen Lebewesen gegenüber ernst genommen. Dies würde jedoch mit einschliessen, dass seine kulturphilosophischen Werke letztlich ebenfalls auf das Reich Gottes abzielen. Nach Erhard Mitschischek will er "nicht auf Ethik hinaus, sondern diese ist ihm nur Mittel: Mittel zur Verwirklichung der Reich-Gottes-Idee,... was heissen soll, dass wie für Jesus, so auch für Schweitzer das <Reich> Priorität hat, nicht die Liebe, nicht die Ethik"[436]. Schweitzer selbst hätte dieser Beurteilung zugestimmt, wie man der von ihm selbst verfassten Darstellung seines Denkens entnimmt: "Interessant ist, dass Schweitzer, wie er selber sagt, immer nur dasselbe Buch schreibt. Die <Geschichte der Leben-Jesu-Forschung>, die <Geschichte der Paulinischen Forschung> und <Kultur und Ethik> sind dialektische Gebilde derselben Art"[437]. Erasmus von Rotterdam sah er als den grossen Vorbereiter der neuzeitlichen Verbindung von Kultur und Religion: "Es geschah ein Wunder: das Christentum wurde denkend, die Philosophie wurde religiös. Und beide arbeiteten im gleichen Geist zusammen, um die Welt geistig voranzutreiben" (V 161). So war es für ihn eine Enttäuschung der Jugendzeit, "dass die Religion und die Philosophie [nicht] miteinander kraftvoll gegen Nietzsche" aufgetreten sind (V 174f). Ein Begriff wie "Denkfrömmigkeit" (I 247) bezeichnet sehr genau, wie sich seine theologische Religionsphilosophie versteht. Die philosophische Dissertation "Die Religionsphilosophie Kants"

436 E.Mitschischek, Motivation, S.93f; S.101, Anmk.3: „...dass Jesus den Zweck für Schweitzers Denken und Handeln abgibt: die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Willensgemeinschaft mit Jesus." Vgl. M.Honecker, Die Hoffnung auf das Reich Gottes und die Sozialethik, in: Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971.

437 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1926, S.286. Vgl. ebda., S.285, wo er die Meinung vertritt, dass er „von seiner philosophischen Anschauung aus zum Verständnis der Eschatologie und der Ideenwelt Jesu kam." Diese Selbsteinschätzung dürfte jedoch biographisch schwer zu belegen sein. E.Grässer, Theologe, S.3, sieht es genau umgekehrt: „...es heisst nur einem Tatbestand gerecht zu werden, wenn man feststellt, dass es zu diesem [ethischen] Denken nicht ohne Albert Schweitzers Hören auf die Botschaft des Evangeliums gekommen wäre."

ist das Zeichen einer versuchten Zusammenschau von Religion und Philosophie oder von Glauben und Denken[438].

Niklaus Merz hat sich mit dem "Reich Gottes im theologischen und philosophischen Denken von Albert Schweitzer" befasst. Er stellt fest, dass sich der Begriff des Reiches Gottes von Schweitzer modern verstanden mit seinen Kulturidealen inhaltlich deckt. Ohne Scheu werden die gemeinsamen Anliegen aufgezeichnet, wie etwa in einer Predigt, wo es heisst: "Was wir als religiöse Menschen denken..., geht auf das, was unser Herr mit dem Wort <Reich Gottes> ausdrückte, auf etwas, was natürlich aus der immer veredelten Gesinnung der Menschen kommt. In dem widerwärtigen Chaos, das die Menschheit heute darstellt, müssen wir gegen allen Augenschein glauben, dass die durch gemeinsame Ideale geeinte Menschheit einst kommen wird"[439]. "Adel der Gesinnung und... Energie zum wahren Fortschritt" (II 24) sind das zeitgemäss definierte Ideal, das traditionellerweise Reich Gottes genannt wird (Merz). Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass Schweitzer in seinem Leben nie einem dieser Zimmer im gleichen Haus untreu geworden ist. Während er in Reden in der Zeit des Kampfes gegen die Atomwaffen das philosophische Vokabular brauchte, schrieb er gleichzeitig neue Studien zum Problem des Reiches Gottes. Der 1924 in Birmingham ausgesprochene Satz blieb bis zuletzt unangetastet: "Als die tiefste Religion ist mir das Christentum zugleich die tiefste Philosophie"[440]. Merz kommt denn zum Schluss, dass für Schweitzer das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht so sehr eine sachliche Frage war, sondern eine der Begrifflichkeit[441]. Erich Grässer hat recht, wenn er zusammenfasst: "Schweitzers Kulturphilosophie ist der Versuch, denkend zu erweisen, dass das wahre Menschsein nichts anderes als das Christsein, das Reich Gottes nicht ein Zweites neben dem Kulturideal ist."

438 Näheres in bezug auf das Reich Gottes bei O.Spear, Grundlinien, S.73ff.

439 StPr S.105.

440 GW II 714. Vgl. GW II 370: „Alle tiefe Philosophie, alle tiefe Religion ist zuletzt nichts anderes als das Ringen um ethische Mystik oder mystische Ethik."

441 N.Merz, Reich Gottes, S.44. Gleich urteilt E.Grässer, Rbf.66 S.57f: „Für Schweitzers Denken geht nämlich die Aufrichtung einer Scheidewand zwischen philosophischer und religiöser Ethik auf einen Grundirrtum zurück, als ob die eine, die Philosophie, eine Wissenschaft und die andere, die Theologie, eine Nichtwissenschaft wäre... Es handelt sich dabei nur um einen Unterschied in der *Art* des Denkens, nicht im Inhalt... Es hindert darum nichts, Schweitzer als *christlichen* Ethiker zu sehen."

Er kommentiert jedoch kritisch: "Über die theologische Problematik dieses Versuchs braucht man nicht zu streiten. Er ist undurchführbar"[442]. Schwerer wiegen Oscar Cullmanns Anfragen: "Ich bezweifle, ob die <rein geistig-ethische> Grösse, wie A.Schweitzer sie festhalten möchte, für andere als für ihn, der durch seine exegetische Arbeit so stark doch mit dem zeitlichen Reichsgottesgedanken Jesu in ständiger Berührung war, das gleiche Ferment sein könnte wie für ihn"[443]. Mit anderen Worten: wer es nicht auf sich nimmt, durch die Geschichte hindurchzugehen, der wird diese "geistig-ethische" Grösse des Reiches Gottes als eine modernisierende Umdeutung verwerfen. Schweitzer verlangt viel. Verlangt er zuviel, wenn er dem gläubigen Menschen im 20.Jahrhundert nach Jesus von Nazareth den Sinn des zu erwartenden Reiches Gottes existentiell nahebringen will? Denn was geschieht, wenn wir Cullmanns Gegenfrage nicht positiv beantworten können: "Ist es aber wirklich so, dass der Glaube an ein von Gott herkommendes Reich die Freudigkeit zu eigener Arbeit lähmt?" Wobei man präzisieren muss, dass Schweitzer am Reich *Gottes* festhält und es auch von Gott her erwartet. Nur entlässt er den Menschen weder aus der Mit-Verantwortung noch aus der Mit-Arbeit[444].

Die Kritik von Werner Picht stösst in die gleiche Richtung, wenn er meint: "Die Identität von Reichsgottespredigt und Kulturethik ist eine Illusion. Kein Prozess der <Vergeistigung> macht aus dem Reich Gottes ein Kulturparadies"[445]. Zweifellos findet man Zitate wie etwa das von Picht angegebene aus "Verfall und Wiederaufbau der Kultur" (II 86): "Aus dem Ethischen kommt das Vermögen, die zu dem Wirken auf die Welt und die Gesellschaft notwendigen und zweckmässigen Gesinnungen aufzubringen und allen Errungenschaften auf die geistige und sittlichen Vollendung des einzelnen,

442 E.Grässer, Theologe, S.253f. Anders als für E.Grässer ist für mich Schweitzers Versuch streitwürdig, wenn man das „synergistische" Element im dialektischen Gott-Mensch-Verhältnis berücksichtigt (siehe 2.7.2.). Vgl. A.Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, in: GW II 655ff.

443 O.Cullmann, Schweitzers Reichsgotteshoffnung, S.655. Im übrigen spürt man in Cullmanns Aufsatz eine grosse Achtung der wissenschaftlichen Arbeit und der Person Schweitzers gegenüber.

444 Vgl. D.Bonhoeffer, WEN 394: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott." Vgl. Ignatius von Loyola, zit. bei K.Koch, Kurskorrektur, S.198: „Vertraue so auf Gott, als hinge aller Erfolg der Dinge von dir und nicht von Gott ab."

445 W.Picht, Schweitzer, S.137. So sieht es auch W.Döbertin, Nachwort zu A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.208.

welches das letzte Ziel der Kultur ist, zusammenwirken zu lassen", - die den Anschein erwecken, alles hänge von der Ethik ab.

Steht aber nicht hinter all dieser Kritik der Versuch, im Gegensatz zu Schweitzer die schöpferischen, aufbauenden und ethischen Fähigkeiten des Menschen gering zu achten, um der Verantwortung auszuweichen? Die menschlichen emanzipatorischen Kräfte würden somit letztlich negiert. Im Extremfall würde ein Quietismus resultieren, welcher den Menschen "nur" als ein blosses Objekt göttlicher Massnahmen begreift. Natürlich weiss Schweitzer von den Gefahren des "Übermenschen" und seiner Unmenschlichkeit[446], erst recht von der Ehrfurchtslosigkeit dem Leben gegenüber. Dennoch ist er der Überzeugung, dass das Reich Gottes sich nicht ohne menschliches Engagement verwirlichen werde.

Es ist Manfred Schuliks Auffassung zuzustimmen, dass die angeführte Kritik "unangemessen" ist. Bis an sein Lebensende hält Schweitzer an seiner *theologischen* Position des Reiches Gottes fest, dass das Reich Gottes in letzter Konsequenz nur von Gott herbeigeführt werden könne[447]. Dies belegen Schweitzers Sätze: "Wenn das Reich Gottes durch den Menschen verwirklicht werden müsste, käme es nicht zustande, ebensowenig, wie aus der Aussaat eine Ernte würde. Aber da Gott seinen überreichen schöpferischen Segen legt auf das, was Menschen tun, können auch die Menschen das Reich Gottes herbeiführen, wenn sie daran arbeiten"[448].

Die Gefahr besteht freilich darin, dass das Reich Gottes als rein lineares Zeitgeschehen verstanden wird, das schlussendlich eine irdische Hoffnung nicht übersteigt. Irdische Hoffnungen sind menschlich, können sich jedoch zerschlagen. Cullmann und Picht legen den Finger auf eine verwundbare Stelle, die leicht aufbrechen kann. Wie sehr Schweitzer das Reich dennoch als Geheimnis versteht, das menschliche Denk- und Erfahrungskategorien sprengt, verdeutlicht sich erst aus den nachgelassenen Schriften: "Das Chri-

446 A.Schweitzer, Grundtexte, S.118ff.

447 M.Schulik, Zwischen Eschatologie und Ethik, S.277.

448 A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.124f. Die Auffassung, dass A.Schweitzer Theologe geblieben sei, vertreten: E.Grässer, Rbf.66 S.57 u. ders., Theologe, S.125, 242; J.Richter, Schweitzer, S.153; W.Picht, Schweitzer, S.133; F.Buri, Freundesgabe, S.4; U.Neuenschwander, Vorwort zu Reich Gottes und Christentum, S.VII; U.Browarzik, Schweitzer, S.30; B.Winnubst, Friedensdenken, S.178; M.Hänisch, Vertrauen, S.167; vgl. H.Groos, Schweitzer, S.636, aber auch S.751.

stentum darf sich auch nicht zu viel Wissen um den Heilsplan Gottes zutrauen. Von diesem begreifen wir nur so viel, dass er darin besteht, dass Bitten, mit dem wir im Vaterunser vor ihn kommen, in Erfüllung gehen zu lassen. Vermessenheit ist es, ihn im Gang der Geschichte aufzeigen zu wollen. Wie kläglich nehmen sich die Versuche in dieser Richtung aus. Und doch wagt sich immer wieder ein Wissen um den Heilsplan in Andeutungen an den Tag, auch bei Vertretern des Christentums, denen wir Bedeutung zuerkennen und Hochschätzung entgegenbringen"[449]. Damit bricht Schweitzer jeder Berechnung des eigenen Tuns die Spitze. Das Reich Gottes jedenfalls kommt nicht durch die quantitative oder qualitative Arbeit des Menschen. Der Zeitpunkt ist allein Gottes Geheimnis, wie er es die vergangenen zweitausend Jahre gewesen ist.

Es ist hier zu fragen, ob Schweitzer nicht das Reich Gottes in zwei verschiedenen Perspektiven sieht. Die eine ist die alltägliche. In ihr wird das tägliche Leben beleuchtet, welches an der tätigen Realisierung des Reiches arbeitet. Man könnte auch sagen, es sei die weltliche, menschlichem Vermögen gemässe Möglichkeit. Die andere Perspektive ist anders als die Welt, weil sie weiss, dass letztlich Gottes Geheimnis des Reiches Gottes unsere Welt und Zeit durch-

449 A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum II, Nachlass Dossier 19,1, S.262f, Abschrift im Archiv in Günsbach. Schweitzer kritisiert hier die Geschichtsdeutung (keinesfalls aber das soziale Engagement) von Leonhard Ragaz und zitiert von ihm: Gedanken aus vierzig Jahren geistigen Kampfes, ausgw. v. Freunden, Bern 1938, S.161, Zitat von 1926 ohne nähere Quellenangaben: „Dass unsere alte Welt mit ihrer Kultur Stück um Stück zusammenbrechen wird, das glaube ich, wünsche es sogar. Es ist Weltgericht. Auch die furchtbaren Offenbarungen des Bösen gehören dazu. Es kommt ans Licht und wird vom Licht gerichtet. Aber mit dem Gericht geht eine Schöpfung Hand in Hand. Ein Schöpfungswort tönt durch die Donner der Katastrophe: Siehe, ich mache alles neu." Schweitzer kommentiert: „Wo ist in dem Grausigen, das wir erleben, zu sehen, dass das Böse vom Licht gerichtet wird? Wo ist im Donner der Katastrophe das Schöpfungswort <Siehe, ich mache alles neu> zu vernehmen?" Diese Angaben zu L.Ragaz verdanke ich J.Zürcher. - Schweitzer an F.Buri, 23.12.1950, im Archiv in Günsbach: „Vor Heilsgeschichte und dergleichen habe ich einen argen Respekt, denn da kommt dann gleich das Gerede von dem Heilsplan Gottes, in dem sich eine die Zeichen der Zeit nicht erkennende Theologie ergeht, wie Gefangene im Gefängnis. Ich weiss nur, was der denkend gewordene Wille zum Leben von mir verlangt, und dass ich es tun muss, um mich selber zu sein. Nichts mehr. Das muss genügen." So auch Schweitzers Schüler Martin Werner, Der Gedanke der Heilsgeschichte und die Sinnfrage der menschlichen Existenz, in: Schweizerische Theologische Umschau 3/1962, S.123-137.

bricht. Der Glaube weiss um das notwendige Engagement des Menschen und wird doch nicht daran irre, dass dieses in Gottes Geheimnis eingebettet ist. Erinnern wir uns jedoch an die mystische Koinzidenz von "vita activa" und "vita passiva", so beobachten wir bei Schweitzer eine anthropologische Erfahrung, nach der "aktiv" und "passiv" gleichermassen möglich sind.

2.7.4. Das Reich Gottes als Synthese der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt"

Das Urwaldspital in Lambarene und der Kampf gegen die atomare Rüstung bilden zwei exemplarische Verhaltensmuster für die Arbeit am Reiche Gottes. Die medizinische, missionarische und kulturelle Tätigkeit Albert Schweitzers im Urwald fand ein enormes Echo, wie die vielfältigen Publikationen zwischen 1950 und 1970 bezeugen. Weniger bekannt ist sein zeitraubendes Engagement gegen die Gefahr eines das irdische Leben auslöschenden Krieges. Dabei realisierte sich in diesem Kampf ein bedeutender Aspekt der Arbeit am Reiche Gottes. Im Artikel für das "Svenska Morgonbladet" 1952 schreibt er: "Die Zustände, wie sie in unserer Zeit gegeben sind, erlauben uns nicht mehr, unsere Hoffnung auf den *natürlichen* Verlauf der Dinge zu setzen. Sie nötigen uns, einen durch den Geist des Friedens bewirkten Zustand der Menschheit, etwas, das der *christlichen Idee des Reiches Gottes* entspricht, vorzustellen... [Diese Idee] wurde als etwas rein der Religion Angehöriges, das nicht auf die Wirklichkeit angewandt werden könne, angesehen. Tatsächlich aber ist sie etwas, das verwirklicht werden will und verwirklicht werden muss"[450]. Ein Jahr später wird die Atomfrage noch deutlicher mit dem Reich Gottes in Zusammenhang gebracht: "Für die Menschheit, wie sie heute ist, handelt es sich darum, das Reich Gottes zu verwirklichen oder unterzugehen... Beginnender Untergang der Menschheit ist unser Erlebnis. Bei der Macht, die ihr durch die Errungenschaften des Wissens und Könnens zugefallen sind, handelt es sich für sie darum, ob sie die Kraft aufbringt, von ihr nur zum Gedeihlichen, nicht auch zum Vernich-

450 In: R.Brüllmann, Albert Schweitzer-Studien 2, S.110f.

ten Gebrauch zu machen"[451]. Auch hier wird das Reich Gottes letztlich von Gott her gedacht: "Wir vertrauen auf das durch den Geist zu vollbringende Wunder,... das Überwältigtwerden des Geistes der Welt durch den Geist Gottes" (V 373). Das Zeitalter des Geistes der technischen Machbarkeit und der Freisetzung atomarer Gewalt braucht notwendig das Reich Gottes. Für die Menschheit, die immer stärker auf des Messers Schneide balanciert, muss die christliche Idee des Reiches Gottes Orientierungshilfe und -kraft werden.

Das Reich Gottes im Sinne Schweitzers umfasst unseren ganzen Lebensbereich. Ich deute ihn als Synthese der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt". Der Geist, der uns zum Reich Gottes hinführt, ist ein Geist, anders als die Welt, der versucht, den Geist der Welt zu überwinden (V 373). Rein innerweltlich lässt sich dieses Reich nicht verwirklichen, wenn unter "Welt" etwas Abgeschlossenes verstanden wird. Der Glaube besteht gerade darin, "dass wir seine Verwirklichung nicht von zweckmässigen und organisatorischen Massnahmen, sondern von einem Mächtigwerden des Geistes Gottes erwarten" (IV 501). Die benötigten Kräfte haben wir somit von ausserhalb der Welt zu erwarten, indem wir selber anders werden als die Welt. Diese Kräfte realisieren sich als weltliche Kräfte.

Gleichzeitig ist die Absicht aber klar, "auf die Welt und die Gesellschaft" zu wirken (II 86). Es gibt keinen Standplatz ausserhalb der Welt, sondern nur die Bewegung des einen durch das andere hindurch, sodass sich ein komplementäres Weltverständnis ergibt. Dieses ist nicht mehr durch eine statische Trennung von Immanenz und Transzendenz gekennzeichnet, sondern durch ein Ineinanderwirken derselben. Das traditionelle lutherische Schema der Zwei-Welten oder Zwei-Reiche kann nicht mehr ohne tiefgehende Differenzierung aufrechterhalten werden. Als Folge wird "Weltlichkeit" nicht mehr als etwas Abgeschlossenes verstanden, das sich vor allem auf die Geschöpflichkeit des Menschen konzentriert. Wir stossen damit auf die Fragestellungen Dietrich Bonhoeffers. Seine Begriffe der Partialität und des Letzten-Vorletzten, der Diesseitsreligion und der Arkandisziplin umreissen Schweitzers Anliegen um das Reich Gottes noch deutlicher.

451 GW V 373. Fast wörtlich auch in der Nobelpreisrede, A.Schweitzer, Grundtexte, S.126.

3. Die Komplementarität der Welt im christlichen Glauben

Einleitung

Die im zweiten Teil gewonnenen Erkenntnisse über Albert Schweitzers Denkgebäude sollen nun in einen erweiterten Zusammenhang gebracht werden. Wir nehmen dazu den Vergleich mit Dietrich Bonhoeffer wieder auf. Dadurch soll unsere Untersuchung über die christliche Weltverantwortung weiter vertieft werden. Die im Blick auf die Biographien und dann auch im Denken Schweitzers konstatierten Bewegungen "aus" und "in" in bezug auf die Welt, werden wir auch bei Bonhoeffer finden. Dies führt am Ende zur Frage, ob damit nicht ein Phänomen in Erscheinung tritt, das für das Lebens-Verhältnis des Christen in der Welt konstitutiv ist.

Die Themen, die im Vergleich von Bonhoeffer und Schweitzer aufgeführt werden, erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. In erster Linie geht es darum, nach dem für uns heute Gültigen im Leben und Denken der beiden Persönlichkeiten zu fragen. Dabei ist es von grösster Wichtigkeit, die Begründung und den Vollzug einer ethischen Theorie von Denken und Handeln (Leben) zu verfolgen.

"Tun hält Beten in der Wirklichkeit,
Beten hält Tun in der Wahrheit."
Eberhard Bethge

3.1. Die Einheit der Welt als Komplementarität der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt",dargestellt in einem Vergleich zwischen Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer

Im Leben von Dietrich Bonhoeffer waren es vor allem zwei Momente, in denen er eine Bewegung "aus-der-Welt" vollzog. 1933/34 übernahm er die Pfarrstelle in London und von 1935 bis 1937 lebte er mit Kandidaten der Evangelischen Kirche Altpreussischer Union in Finkenwalde. Dieser Aufenthalt in der einsamen Pommerschen Gegend interessiert uns im Folgenden.

3.1.1. "Aus-der-Welt" als Bedingung für das Engagement "in der Welt"

Am 6.9.1935 ersuchte Bonhoeffer den Kirchenrat um die Erlaubnis, neben dem seit drei Monaten bestehenden Predigerseminar in Finkenwalde ein Bruderhaus gründen zu dürfen, "in dem wir zuerst für einige Jahre versuchen wollen, als Pastoren ein gemeinsames christliches Leben zu führen"[1]. In der Begründung verwies er auf die Vereinzelung und auf die in diesen Jahren besondere Last des Amtes und der Verkündigung hin, welche der Pfarrer erlebe. Diesen Problemen könne entgegengetreten werden durch eine Zufluchtsstätte mit "fester Formung" und "geregelter Gemeinschaft". "Ein geistliches Refugium, in dem er sich in strenger, christlicher Lebensführung in Gebet, Meditation, Schriftstudium und brüderli-

1 GS II 448.

cher Aussprache für sein Amt stärkt"[2]. Das Ziel war jedoch "nicht klösterliche Abgeschiedenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach aussen"[3]. Die "innerste Konzentration", die nicht für sich selber steht, sondern "für den Dienst nach aussen", ist ein bedeutender Aspekt der Bewegungen "aus-der-Welt" und "in-die-Welt". Diese Dynamik verbietet ein Stehenbleiben, denn der Dienst nach aussen muss immer wieder durch die innerste Konzentration hindurch. Diese innerste Konzentration ist nicht mitten in der Welt, sondern in einem Refugium zu finden. Aber die Perspektive bleibt auf die Welt gerichtet. Seinem Bruder Karl-Friedrich schrieb er schon von London aus: "Die Restauration der Kirche kommt bestimmt aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat"[4]. Nach dem Besuch anglikanischer Klöster teilte er dem Freund Erwin Sutz mit: "Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen..."[5].

Die Bewegung "aus-der-Welt" als Bedingung für das Engagement "in-der-Welt" würde missverstanden, wenn nicht die komplementäre Bedingung mitbedacht würde: nur wenn der Standpunkt "in-der-Welt" ernstgenommen wird, wird die Bewegung "aus-der-Welt" in sinnvoller Weise möglich. Erinnern wir uns an die biographischen Ausgangssituationen für den Gang "aus-der-Welt": Dietrich Bonhoeffer stand in spannungsgeladener Auseinandersetzung mit der Bekennenden Kirche und suchte Antwort auf die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche in seiner Zeit. Albert Schweitzer drang mit seiner Darstellung des historischen Jesus in ungewohnter Weise in die theologische Welt ein. Dazu kam sein innerer Aufstand gegen die kulturelle Situation seiner Zeit. Auf musikalischem Gebiet bekämpfte er sowohl theoretisch durch Publikationen als auch praktisch durch direkte Verhandlungen das Überhandnehmen eines "modernen" Orgel- und Orgelbauverständnisses. Es ist weiter darauf zu verweisen, dass auch die mittelalterliche Klosterbewegung von Exponenten, etwa Benedikt von Nursia und

2 A.a.O. S.449f.

3 A.a.O. S.449. „...nicht klösterliche Abgeschiedenheit..." Bonhoeffer hat hier ein ganz bestimmtes Mönchtum im Auge, eines,das die Welt sich selber überlässt, vgl. Ethik, S.272.

4 GS III 25.

5 GS I 42.

Franz von Assisi, geprägt worden ist, die zuerst einmal deutlich "in-der-Welt" gelebt haben. Diese Umkehr der Bedingung soll nicht vergessen werden, wenn wir uns zunächst mit der Bewegung "aus-der-Welt" als Bedingung für das Engagement "in-der-Welt" beschäftigen.

Die Beurteilung des gemeinschaftlichen Lebens im Bruderhaus lassen durchaus Parallelen zur Benediktinischen Regel zu, obwohl sich Bonhoeffer dessen nicht bewusst war. Zwar ist es undenkbar, dass er nicht von der Regel wusste, zumal sein Lehrer Adolf von Harnack als einer der wenigen protestantischen Gelehrten seiner Zeit sich mit dem Mönchtum beschäftigt hat[6]. Anlässlich seines Aufenthaltes im Benediktinerkloster Ettal im Winter 1940 war Bonhoffer jedoch erstaunt über die Ähnlichkeiten des Bruderhauses mit der benediktinischen Lebensweise, und er berichtete seinen Eltern: "Fremd ist mir die Form dieses Lebens ja nicht, und ich empfinde die Gleichmässigkeit und Stille als sehr wohltuend für meine Arbeit." Und an Eberhard Bethge: "Eben komme ich aus einer ganz wunderbaren Messe. Mit dem Schott in der Hand kann man doch vieles mitbeten und ganz bejahen. Es ist doch nicht einfach Götzendienst..."[7].

In seinem Büchlein "Gemeinsames Leben" schilderte Bonhoeffer das Leben im Bruderhaus in Finkenwalde. Vergleicht man dieses mit der Regula Benedicti, stösst man auf eine Reihe von Gemeinsamkeiten, die hier nur stichwortartig angesprochen werden können[8]: Das Zentrum sowohl auf dem Monte Cassino wie in Finkenwalde war das Kerygma der Bibel, in dessen Mitte Christus als der Handelnde steht. Während Benedikt sein Vorwort mit der Mahnung schliesst: "So wollen wir... in Geduld am Leiden Christi *teilnehmen*, damit wir auch verdienen, an seinem Reiche teilzuhaben", hat Bonhoeffer das gleiche Ziel, wenn er ausführt, wozu die lectio continua dienen soll: "Die gläubige Gemeinde... *nimmt teil* an dem, was einmal zum Heil aller Welt auf dieser Erde geschah..."[9]. Benedikt wie Bonhoeffer entwerfen ihre Häuser als eine Art Schule,

6 A.v.Harnack, Das Mönchtum. Vgl. ders. Das Wesen des Christentums, S.174ff.

7 GS II 382ff (vgl. GS VI 489); S.398 an E.Bethge: „Ich vermisse Finkenwalde... doch mehr und mehr." Siehe auch E.Bethge, Biographie, S.539.

8 Ausführlich bei C.Frey, Die Regula Benedicti und Dietrich Bonhoeffers „Gemeinsames Leben", S.141ff.

9 Regula Benedicti, Prolog 50. D.Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, S.43. Vgl. E.Feil, Theologie, S.179.

die sich an einer bestimmten Darstellung der Urgemeinde orientiert, von der Eschatologie her geprägt ist und persönlich wie gemeinschaftlich die Nachfolge einübt[10].

Als "Abt ohne Mitra und Krummstab" wird Bonhoeffer einmal bezeichnet[11]. Auch wenn er sich selbst nie so gesehen hätte, so war ihm dennoch klar, welche grosse Verantwortung ihm - durchaus in benediktinischem Sinn - oblag. In seinen Verantwortungsbereich gehörte das Unterscheidungsvermögen (discretio), was der Einzelne benötigte, das Wohlergehen der Gemeinschaft, die Erziehung zum Dienst aneinander und das eigene Vorbild[12]. Das bekannte ora et labora der Benediktiner findet sich bei Bonhoeffer in einer Weise, wie es für die protestantische Kirche ungewöhnlich war und ist: gemeinsame Morgen- und Abendandachten mit Gebet, Lesung und einstimmigem Choral (es wurde auch gregorianisch gesungen[13]), sowie tägliche Meditationszeiten, lectio divina, die Beichte, das Schweigen und die Stille[14].

Die Arbeit ist vom Gottesdienst nicht zu trennen, was Bonhoeffer folgendermassen darstellt: "...denn die Welt des Es ist nur ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Reinigung der Christen von aller Selbstbezogenheit und Ichsucht... Das kann aber nur dort geschehen, wo der Christ durch das Es *hindurch*bricht zu dem <Du> Gottes, der ihm die Arbeit und das Werk befiehlt und ihm zur Befreiung von sich selbst dienen lässt..., denn hinter dem Es der Tagesarbeit das Du Gottes zu finden, das ist es, was Paulus <ohne Unterlass beten> (1.Thess. 5,17) nennt. So reicht das Beten des Christen über die ihm zugewiesene Zeit hinaus mitten in die Arbeit hinein"[15]. Mit dem letzten Satz ist angezeigt, dass die Bewegung

10 Regula Benedicti, Prolog 45; Prolog 23-32. Siehe dazu G.Holzherr, Regula Benedicti 45 u. 50, sowie C.Andresen, Wörterbuch der Kirchengeschichte, S.121.

11 W.Rott, Begegnungen (hrsg. von W.-D. Zimmermann), S.123.

12 Regula Benedicti 2; 3; 7; 34. Gemeinsamens Leben, S.11ff; 52; 80; 81ff; 85: „Schule der Demut"; 93f.

13 E.Bethge, Das Erbe des Getöteten, S.199.

14 Gemeinsames Leben, S.31ff; 41ff; 58f; 60ff; 65ff; 95ff. Vgl. A.Schönherr, Begegnungen (hrsg. von W.-D.Zimmermann), S.119.

15 Gemeinsames Leben, S.59. Während hier die Welt als „Es" bezeichnet wird, das in der Hand Gottes ist und durch das der Christ *hindurch* muss, verschiebt sich diese Bedeutung etwas in WEN 744. Dort ist es das „Schicksal", dem der Mensch selbst nur in der Spannung zwischen Widerstand und Ergebung begegnen kann. Erst „jenseits dieses zwiefachen Vorgangs" kann man von „Führung" Gottes sprechen. Wir stossen hier auf das Problem von „Christus und Wirklichkeit" wie es von H.Ott, Wirklichkeit I, S.147ff, behandelt worden ist. Vgl. Regula Benedicti 48,1.

"in-die-Welt" nicht jene "aus-der-Welt" ersetzen darf. Das Beten reicht "über die ihm zugewiesene Zeit hinaus", also bis in die tägliche Arbeitswelt hinein.

Die Vergleiche von Schweitzers Lambarene (2.4.) und Bonhoeffers Finkenwalde mit dem Klostergedanken Benedikts kommen zu einem ähnlichen Schluss. Beide Männer haben unbewusst während einer gewissen Zeit eine Lebensform praktiziert, deren Wurzeln sehr weit zurückreichen. Das bedeutet, dass das Problem des christlichen Verhältnisses zur Welt stets wieder unter dem Aspekt eines Ganges "aus-der-Welt" zu lösen versucht worden ist. Allerdings kommt bei Schweitzer und Bonhoeffer dem komplementären Gang "in-die-Welt" grösseres Gewicht zu als bei Benedikt.

3.1.2. Komplementarität statt Partialität

Der Gang nach Finkenwalde im Sinne eines "Aus-der-Welt-Tretens" gestaltete sich als Durchgang für den Schritt "in-die-Welt" hinein. Biographisch steht hierfür die Teilnahme an einer Konspiration gegen Hitler. Deutlich wird dieser Schritt in einem Brief aus dem Gefängnis. Bonhoeffer schrieb: "Ich erinnere mich eines Gesprächs, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (- und ich halte für möglich, dass er es geworden ist -); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. Lange Zeit hatte ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuche... Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, dass man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet, aus sich selbst etwas zu machen - sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann, einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden - dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosig-

keiten leben, - dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist metanoia; und so wird ein Mensch ein Christ (Jerem. 45)"[16]. Zwei Aussagen sind von Interesse: Die eine ist der Verzicht, aus sich selbst etwas zu machen. Dies erinnert an Schweitzers Diktum: "Es gibt keine Helden der Tat, sondern nur Helden des Verzichtens und des Leidens"[17]. Das ist keine Kritik an der notwendigen Tat - Lambarene ist ohne "Tat" nicht denkbar -, aber es ist die Kritik an den Tätern, die auf sichtbare Resultate aus sind. Die andere Aussage betrifft die "volle Diesseitigkeit", wobei die beiden Wörter zusammengehören. Dieser aus der eigenen Erfahrung erwachsene Gedanke führt auf Bonhoeffers zentrales Anliegen hin: Die Überwindung eines Denkens in zwei Räumen[18]. Wer nicht mitten durch die Diesseitigkeit des Lebens hindurchgeht, wer also nicht "in-der-Welt" lebt, wird einem Glauben anhangen, der die Wirklichkeit nicht kennt. Bonhoeffer zufolge ist kurz nach der neutestamentlichen Zeit eine Grundvorstellung von zwei Räumen der Welt vorherrschend geworden. Der eine gilt als "göttlich, heilig, übernatürlich, christlich, der andere aber weltlich, profan, natürlich, unchristlich... Durch diese Aufteilung des Wirklichkeitsganzen in einen sakralen und einen profanen, einen christlichen und einen weltlichen Bezirk wird nun die Möglichkeit der Existenz in nur einem dieser Bezirke geschaffen, einer geistlichen Existenz also, die nicht an der weltlichen Existenz teilhat, und einer weltlichen Existenz, die für sich eine Eigengesetzlichkeit in Anspruch nehmen kann und diese gegen den sakralen Bezirk zur Geltung bringt. Der Mönch und der Kulturprotestant des 19.Jahrhunderts repräsentieren diese beiden Möglichkeiten." Aber "es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit... Dennoch ist das Christliche nicht identisch mit dem Weltlichen", sondern "diese Einheit wird dadurch gewahrt, dass das Weltliche und das Christliche usw. sich

16 WEN 401f. Vgl. A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum II, Nachlass Dossier 19,1, S.259, Abschrift im Archiv in Günsbach: „Es gibt aber nichts Diesseitigeres als das Vaterunser."

17 GW I 105: Vgl. D.Bonhoeffer, Nachfolge, S. 82; 84; 87.

18 D.Bonhoeffer, Ethik, S.208ff.

gegenseitig jede statische Verselbständigung des einen gegen das andere verbieten, dass sie sich also *polemisch* zueinander verhalten und gerade darin ihre gemeinsame Wirklichkeit, ihre Einheit in der Christuswirklichkeit bezeugen." Dieses "Raumdenken als statisches Denken ist - theologisch gesprochen - gesetzliches Denken"[19]. Bonhoeffer folgert daraus, dass "es... keinen Rückzugsort des Christen von der Welt, weder äusserlich noch in der Sphäre der Innerlichkeit" gibt. "Jeder Versuch, der Welt auszuweichen, muss früher oder später mit einem sündigen Verfall an die Welt bezahlt werden"[20].

Wo grenzen sich diese Räume konkret voneinander ab? Wo sind die Grenzen fliessend? Welche Dynamik resultiert aus der Spannung zwischen diesen Räumen? Bonhoeffer hat in seiner Skizze der Ethik darauf nicht im einzelnen geantwortet. Der Ansatz einer Antwort finden wir am ehesten im Gefängnisbrief vom 21.2.1944, wo er einer vergleichbaren Spannung nachgeht, nämlich der zwischen Widerstand und Ergebung. Er sagt dort: "Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muss beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche lebendige Handeln. Nur so können wir die jeweilige gegenwärtige Situation durchhalten und fruchtbar machen"[21].

Ist sich Bonhoeffer selber untreu geworden, indem er jetzt das "Refugium" in Finkenwalde nur noch als einen Teil der Wirklichkeit sieht? Die Antwort muss nein lauten, solange der Schritt "aus-der-Welt" nichts Statisches enthält, sondern dynamisch bleibt im Blick auf die Situation des In-die-Welt-Tretens. Es ist hier das gleiche Moment festzustellen, das Albert Schweitzer als den Prozess des "hindurch" bezeichnet; das eine muss durch das andere hindurch, damit die Spannung der Bewegung erhalten bleibt. Denn nur in dieser Spannung ist ein umfassendes Weltverständnis möglich. Schweitzer spricht vom "Anders-Sein-als-die-Welt", aber nicht im Sinne einer Loslösung von ihr, sondern im Hinblick auf sie. Es ist das gemeint, was Bonhoeffer hier mit dem Begriff "polemisch" umschreibt. Er nennt zwei Exponenten, welche sich zur Welt bzw. zum Christlichen nicht polemisch verhalten haben: der Kulturpro-

19 A.a.O. S.209ff. Vgl. S.102; 216ff; 309; 319.
20 A.a.O. S.213.
21 WEN 244; vgl. 3.4.1.

testant des 19.Jahrhunderts und der mittelalterliche Mönch. Beide Modelle haben versucht, die Welt in einen sakralen und einen profanen Bereich aufzuteilen, was "zu einer völligen Privatisierung des Lebens" geführt hat, "wobei die dazugehörige Lebensform je nach der Radikalität der Prinzipien zwischen dem Rückzug auf die private Sphäre der bürgerlichen Existenz und dem Kloster liegen kann"[22]. Wohl vermochte das mittelalterliche Mönchtum noch "einen Rest der ersten Erkenntnis" bewahren. "Hier war am Rande der Kirche der Ort, an dem die Erkenntnis wachgehalten wurde, dass Gnade teuer ist, dass Gnade die Nachfolge einschliesst... So wurde das mönchische Leben ein lebendiger Protest gegen die Verweltlichung des Christentums"[23]. Durch den Rückzug aber, der ohne die Bewegung in-die-Welt geblieben ist, war es dem Mönch versagt, der "Verantwortung vor dem Ruf Christi durch alle Grenzen hindurch" nachzukommen. Der Mönch flüchtete - nach Bonhoeffer - vor dem "Ausgespannt[sein] zwischen dem Nein und dem Ja"[24]. Das Mönchtum hätte dem Weltlichen vom Christlichen, Sakralen her nicht radikal, sondern polemisch widersprechen müssen. So wie es Martin Luther tat, der "das Weltliche polemisch gegen die Sakralisierung der römischen Kirche ins Feld führte", indem er "*in* der Welt gegen die Welt Stellung bezogen" hat[25].

Bonhoeffer verwendet hier das Wort "polemisch" im ursprünglichen Sinn von "streitbar". Er grenzt sich dadurch sowohl von einer feindseligen, zum Ausschluss des Gegners führenden Haltung ab als auch von einer unkritischen oder resignativen Anpassung an die Gegenwart. Der polemische Widerspruch setzt sich kritisch mit seinem Gegenüber auseinander, ohne es zu vernichten und ohne von ihm abzulassen. Es ist tiefste Auseinandersetzung, die Abgrenzung verlangt, aber Abtrennung verwirft.

Sowohl in Finkenwalde und im Reflexionsbuch vom "Gemeinsamen Leben" als auch in Lambarene und der darin zum Ausdruck kommenden Sühnehandlung hat sich dieser polemische Gebrauch des Christlichen "gegen" die Welt manifestiert. Bonhoeffers Rückzug ins Bruderhaus war der Protest gegen die Situation im

22 D.Bonhoeffer, Ethik, S.229. Vgl. GS III 273: „Wer Gottes Reich liebt, liebt es ganz als *Gottes* Reich, er liebt es aber auch ganz als Gottes *Reich auf Erden*."
23 D.Bonhoeffer, Nachfolge, S.16f.
24 D.Bonhoeffer, Ethik, S.232.
25 A.a.O. S.212 u. 271ff.

Dritten Reich, in der "Bekennenden Kirche" und in der ökumenischen Bewegung[26]. An den Anfang des "Gemeinsamen Lebens" stellte er die Sätze: "Jesus Christus lebte mitten unter seinen Feinden... So gehört auch der Christ nicht in die Abgeschiedenheit eines klösterlichen Lebens, sondern mitten unter die Feinde. Dort hat er seinen Auftrag, seine Arbeit"[27]. Dass Bonhoeffer in der Folge am politischen Widerstand gegen Hitler mitgewirkt hat, darf nicht dazu verleiten, ausser acht zu lassen, dass dies die Fortsetzung seines polemischen Gebrauchs des Christlichen war, gedrängt durch die Frage, was er als Christ zu tun habe. Die ihn ständig begleitende Grundfrage war: Wer ist Christus für uns heute[28]?

In gleicher Weise kam in Albert Schweitzers Gang nach Lambarene ein Protest zum Ausdruck: Protest gegen die universitäre, kulturelle und koloniale Situation, Protest aber auch aus der Empfindung heraus, dass Wissenschaft und Kunst nicht im Privaten bleiben dürfen ohne unmittelbares menschliches Dienen (I 99). Seine Kritik an den sozialen Verhältnissen zielte auf die zunehmende seelische und personale Partialisierung des arbeitenden Menschen[29]. Beispielhaft sind für ihn jene Menschen, die sich nicht auf ihre eigene Existenz zurückziehen, weil sie das Dienen nicht zum Beruf ihres Lebens machen können, sondern sich das entsprechende "Nebenamt" suchen (I 107). Im gleichen Sinn passen Jesu Worte "wie sie sind, in *jede* Welt"[30]. Schweitzers Ethik verfolgte eine "*ex*tensiv und *in*tensiv ins Grenzenlose gehende Verantwortlichkeit für alles", was in unser Leben tritt (II 374). Wir haben in diesem Zusammenhang festgestellt, dass Denken und Mystik, objektive und subjektive Weltanschauung, geistige und materielle Welt, Glaube und Dogma sowie Welt und Reich Gottes nicht voneinander losgelöst, sondern aufeinander bezogen sind. Wir haben dies "komplementär" genannt. Der polemische Gebrauch des einen gegen das andere

26 E.Bethge, Gespräche, S.59.

27 D.Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, S.9.

28 WEN S.305. Dazu H.Ott, Wirklichkeit I, S.147 u. 149. H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.83, vermutet: „Alle drei - Barth, Brunner und Bonhoeffer - könnten von Albert Schweitzer auf die Frage: <Wer bist Du?> gestossen worden sein."

29 GW II 34: „Seit zwei oder drei Generationen leben soundso viele Individuen nur noch als Arbeitende und nicht mehr als Menschen". A.a.O. S.36: „Aber die geistige Bedeutung der Arbeit für den Arbeitenden leidet. Nur ein Teil seiner Fähigkeiten, nicht der ganze Mensch, wird in Anspruch genommen."

30 A.Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, S.400; ähnlich GW II 678, 691f, 711, 716, StPr 84.

verhindert, dass aus der Komplementarität eine Gleichsetzung wird: komplementär und doch polemisch.

Als Beispiel einer nicht zu akzeptierenden Trennung der Christlichkeit in zwei Räume möge eine Person dienen, die von Bonhoeffer als auch von Schweitzer deswegen kritisiert wurde: Friedrich Naumann (1860-1919). Bonhoeffer las noch in der Schule Schriften von ihm. Diese "liessen für immer einen Stachel zurück"[31] in Sätzen wie: "Jedesmal..., wenn wir... ernstlich versuchten, bestimmte Forderungen aus seinem [Jesu] Evangelium abzuleiten, versagte es." "Das Leben braucht beides, die gepanzerte Faust und die Hand Jesu, beides je nach Zeit und Ort." Solche Trennung von Welt und Evangelium lässt Bonhoeffer nicht zu. In der Laudatio auf Schweitzer anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels wies Theodor Heuss, der Biograph Naumanns, auf einen Brief des Preisträgers an ihn: "Da stand die Bemerkung, Sie haben sich innerlich zu Naumann distanzieren müssen in jener Diskussion, die vor einem halben Jahrhundert geführt wurde und die dem Schicksal des armenischen Volkes galt. Naumann hatte versucht, die Staatsraison, ihren urtümlichen Anspruch, gegen die Liebesethik zu rechtfertigen"[32].

"Polemisches" Verhalten erträgt diese Zweiteilung nicht, weil sie absolut ist und in der Gefahr steht, das eine zugunsten des anderen völlig zu verdrängen. Die "gepanzerte Faust" ist nicht "streitbar" sondern einseitig und deswegen brutal. Sie führt nicht weiter, sondern zerstört. Es ist mehr als fraglich, ob sie "die Hand Jesu" noch glaubwürdig vertreten kann.

3.1.3. Christliche Weltverantwortung

Die Komplementarität von Christlichem und Weltlichem hat Dietrich Bonhoeffer noch auf eine andere Weise herausgearbeitet. Er braucht hierfür das Begriffspaar das "Letzte" und das "Vorletz-

31 E.Bethge, Monographie, S.23. Die folgenden Zitate aus F.Naumann, Briefe über die Religion, Berlin 1904, S.36, 46 zit. nach H.Pfeifer, Theologie und Biographie, S.45. Vgl. D.Bonhoeffer, Ethik S.342, wo er Naumann scharf kritisiert! Und E.Feil, Theologie, S.232.

32 Th.Heuss, Laudatio, in: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1951-1960, S.21.

te". Bethge fasst zusammen: "Das letzte Wort der Rechtfertigung umfasst Anfang und Ende, es begrenzt das Vorletzte, setzt es aber auch in Kraft. Es bereitet dem Letzten den Weg und hat seinen Ort und seine Zeit vor ihm - und empfängt doch von ihm seine volle, ausgreifende Autonomie. Christus lässt, die Struktur des Letzten und des Vorletzten repräsentierend, <die menschliche Wirklichkeit, ohne sie zu verselbständigen und ohne sie zu zerstören, als Vorletztes bestehen, als Vorletztes, das in seiner Weise ernstgenommen und nicht ernstgenommen werden will als Vorletztes, das zur Hülle des Letzten geworden ist>. Das Kreuz ist das Letzte, ist Gericht und Begnadigung des Vorletzten. Christliches Leben ist <weder eine Zerstörung noch eine Sanktionierung des Vorletzten... es ist Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt>"[33].

Zwei Lösungen sind wiederum untauglich und unwirklich. "Die *radikale Lösung* sieht nur das Letzte und in ihm nur den völligen Abbruch des Vorletzten." Die andere Lösung besteht in einem (kulturprotestantischen) *Kompromiss*. "Das Vorletzte behält sein Recht in sich, wird aber von dem Letzten nicht bedroht und nicht gefährdet... Das Letzte bleibt gänzlich jenseits des Täglichen"[34]. Aber "um des Letzten willen muss vom Vorletzten die Rede sein"[35]. Das ist verständlich, wenn man berücksichtigt, dass Bonhoeffer von der Christologie her sein Weltverständnis aufbaut. "Die Welt bleibt Welt, aber sie bleibt es doch nur, weil Gott sich ihrer angenommen hat... Aber eben diese Welt, die in Christus gerichtet ist, ist in ihm angenommen"[36]. In einem Brief an Theodor Litt schreibt er 1939: "Sie haben es vermutlich absichtlich unterlassen, die letzte Begründung, die der christliche Glaube für sein Verhältnis zur Welt kennt, so auszusprechen, wie wir es aussprechen müssen, nämlich mit dem Namen Jesus Christus"[37]. Dabei ist festzuhalten, dass Bonhoeffer keiner christologischen Engführung erlegen ist. Ernst Feil erläutert: "Christozentrische Theologie soll nämlich nicht heissen, dass Bonhoeffer die Inkarnation gleichsam als Axiom angesehen hat, aus dem die gesamte Theologie deduziert werden kann. Vielmehr ist

33 E.Bethge, Biographie, S.807. D.Bonhoeffer, Ethik, S.128ff.

34 D.Bonhoeffer, Ethik S.207. T.R.Peters, Jenseits von, S.106: „Wirkliche Verantwortung entsteht jenseits von Radikalität und Kompromiss"; vgl. WEN 305.

35 D.Bonhoeffer, Ethik, S.133.

36 GS III 459.

37 GS III 31. Vgl. D.Bonhoeffer, Ethik, S.207. Man denke auch an den Satz: Christus als Gemeinde existierend (ders., Sanctorum Communio, S.92).

christozentrische Theologie bei Bonhoeffer der Versuch der Deskription des Geheimnisses, die dem Menschen freilich nur <kontradiktorisch und paradox> möglich ist"[38]. Jesus Christus ist die Mitte der Welt, denn in ihm "ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen... In diesem Namen ist Gott und die Welt beschlossen"[39]. Das ermutigt, die Welt ernst zu nehmen, so dass Bonhoeffer in einer Predigt sagen konnte: "Willst du Gott, so halte dich an die Welt"[40]. Denn eine allfällige Verweigerung der Arbeit am Diesseits ist durch die Tatsache der Menschwerdung Gottes unmöglich geworden.

Für Albert Schweitzer ragt das Letzte durch das Leben in das Vorletzte hinein. Der Wille zum Leben, der vom unendlichen Sein Gottes herkommt, ist für den Menschen nur erlebbar, aber nicht zu definieren[41]. Die Welt ist so zu nehmen, wie sie ist, und sie bleibt dem Menschen rätselhaft (I 211). Das darf aber nicht zur negativen Resignation führen, die sich in Verneinung der Welt entlädt, oder in den falschen Glauben, sie trüge ihre Sinnhaftigkeit in sich selbst. Sondern: "wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist" (II 382). Deshalb muss die Ethik auf die Welt gerichtet sein, obwohl sie vom äusseren Weltgeschehen verschieden ist (II 258). Das tönt so anders als bei Bonhoeffer. Lassen wir uns jedoch nicht durch die Terminologie irritieren. Schweitzer kennt ja auch das "Verstehen Jesu... von Wille zu Wille" und die "Hingabe unseres Willens an den seinen"42 (I 73). Bei Paulus ist ihm das "Sein in Christo" bedeutend (IV 177ff), denn dieses Sein umfasst sowohl das Ewige als auch das Zeitliche, das Überirdische wie das Irdische[43]. Das "wir in Christo" lässt sich durch ein "Christus in uns" ersetzen und an die Stelle des "Christus

38 E.Feil, Theologie, S.216 (Anmerkungen!). Feil hebt a.a.O. S.215 (siehe besonders Anmk.4) Bonhoeffers Christologie von derjenigen Barths ab. Vgl. hierzu als weitere Interpretationsmöglichkeit bei M.Honecker, Christologie und Ethik. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik.

39 D.Bonhoeffer, Ethik. S.207. Aufschlussreich das Kapitel: Jesus Christus und die Wirklichkeit, in: H.Ott, Wirklichkeit und Glaube I, S.147ff u. 324.

40 GS V 464.

41 Vgl. D.Bonhoeffer, Ethik, S.247. A.a.O. S.231: „Wir können das Leben nur leben, aber nicht definieren."

42 GW I 73. H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.82, hat die Ansicht geäussert, dass der Voluntarismus Schweitzer und Bonhoeffer gemeinsam sei.

43 GW IV 25; siehe dazu 2.3.1.

für uns" kann das "Wir für Christus" treten (IV 181f). Daraus leitet sich die Tatsache ab, dass "das gesamte Leben des Gläubigen *bis in seine alltäglichen Äusserungen* in Christo verlaufend gedacht ist"(IV 198). Jesus bestimmt also das Leben nicht partiell, sondern völlig. Denn "er ist unser geistiger Führer. Gott hat ihn uns geschickt"[44]. Jesu Kommen macht den Einsatz in dieser Welt sinnvoll und fordert ihn geradezu. Die Predigt Jesu bewahrt vor der Beschäftigung allein mit übersinnlichen Dingen (I 163). Das Vorletzte wird im Namen Jesu ernst genommen. Der Grund hierfür liegt jedoch grundsätzlich im Letzten, weil es um den Reich-Gottes-Kampf geht; Schweitzer nennt ihn auch "praktische Eschatologie" (B 41). Von daher rechtfertigt sich die ethische Tätigkeit in der Welt. Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist dabei nichts Gesondertes nebenher. Sie ist vielmehr "eine Spätblüte eines Astes der Lehre unseres Herrn Jesus von der Liebe" (B 300; I 244).

Bonhoeffer und Schweitzer kennen ein gemeinsames Anliegen: Diese Welt muss ernstgenommen werden. "Wer Gott sagt, darf die gegebene Welt, in der er lebt, nicht einfach durchstreichen; er spräche sonst nicht von dem Gott, der in Jesus Christus in die Welt einging, sondern von irgendeinem metaphysischen Götzen" (Bonhoeffer)[45]. "Es darf in unserer Zeit kein weltmüdes Christentum irgendwelcher Art vermeinen, die Sache des Christentums verfechten zu können. Nur das Christentum, das ein durch die schweren Ereignisse, durch die die ganze Welt hindurchgegangen ist, vertieftes Wollen des Reiches Gottes besitzt und einen unerschütterlichen Glauben an dasselbe besitzt, ist im Geiste Jesu gewurzelt und kann unserer armen Menschheit etwas geben" (Schweitzer)[46]. Andererseits ist es die Aufgabe des Christen, sich "polemisch"-kritisch zur Welt zu verhalten, anders zu sein als die Welt, damit das Vorletzte bedacht wird.

Trotz dieser Parallelen ist auf einen Unterschied aufmerksam zu machen. Bonhoeffers Theologie ist ausgeprägt von der Christo-

44 Vgl. Predigt von A.Schweitzer vom 27.5.1906 über: Jesus, der Herr, in: W.Picht, Schweitzer, S.288ff.

45 D.Bonhoeffer, Ethik, S.386. Er fährt fort: „Darum geht es ja gerade, wie ich die wahrheitsgemässe Rede, die ich Gott schulde, in meinem konkreten Leben mit seinen mannigfaltigen Verhältnissen, zur Geltung bringe." Vgl. GS IV 71 (=Motto der Einleitung). A.Schweitzer, GW V 371: „Für die Wahrheit gibt es kein völliges Heraustreten aus der Zeit, sondern nur ein Wirken in der Zeit."

46 An Theodor Siegfried, 3.4.1947, Archiv in Günsbach.

logie her gedacht[47]. Sie bildet die Basis seiner Ethik. Eine Vorlesung hat er ausschliesslich der Christologie gewidmet. Dagegen findet man in Schweitzers eigener Sprache das Wort Christus sehr selten, wogegen von Jesu Geist sehr häufig die Rede ist. Er scheint eine gewisse Furcht davor zu haben, von Christus zu sprechen. Oder kennt er nur eine Jesulogie[48]? Für Schweitzer besteht die Gefahr, dass ob dem Dogma der Gottmenschheit Christi das wirkliche Menschsein Jesu mitsamt seiner Irrtumsfähigkeit zu kurz kommt. Wie weit hält er aber in irgendeiner Weise am christologischen Dogma fest? In der "Leben-Jesu-Forschung" hat Schweitzer dargelegt, dass der dogmatische, quasi historische Jesus für uns heute "nicht länger zum Garanten für die Wahrheit gegenwärtiger christlicher Überzeugung eingesetzt werden kann"[49]. Er wehrt sich deshalb dagegen, dass sich die kirchliche Erlösungslehre auf die konstruierte Beschaffenheit der Persönlichkeit Jesu gründet, statt auf das Kommen des Reiches Gottes. Dennoch kann er sagen, "Christus bringt" das Reich Gottes, es "kommt" mit Christus[50]. Wenn ihm der Jesus des Matthäus-Evangeliums sein geistiger Führer ist[51], dann kommt Jesus wohl eine Mittlerrolle zu, die das rein Menschliche

47 Mit dem Brief vom 30.4.1944 (WEN 303ff) kann eine Hinwendung Bonhoeffers zu einer „jesulogischen Christologie" ausgemacht werden. In Richtung einer Wende in Bonhoeffers Denken tendieren E.Feil, Theologie, S.313ff (S.317 Anmk.115); Chr.Gremmels u. H.Pfeifer, Theologie, S.123ff (127ff); E.Bethge, Biographie, S.964f; M.Honecker, Christologie; dagegen ist G.Krause, Bonhoeffer, S.57, 62. Dass A.Schweitzer eine Christologie „von unten" vertritt, ist durch seinen historischen Ausgangspunkt der „konsequenten Eschatologie" gegeben. Ob D.Bonhoeffers Christologie allerdings so klar als eine Christologie „von oben" bezeichnet werden kann, wie M.Honecker vor kurzem wieder vertreten hat (Christologie, S.150), wird etwa von H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.281, bezweifelt: In der Christologie Bonhoeffers „sind das Oben und das Unten gleich bedeutsam."

48 So fragt F.Buri, in: H.Baur, Gespräche '67, S.16. E.Grässer, Rbf. S.53 fasst die Meinung vieler zusammen: „Schweitzer hat zwar die rechte christliche Liebe, aber nicht den rechten christlichen Glauben", und er kommentiert kritisch: Es ist „Vorsicht geboten". Vgl. K.Meili, Die Lehre von Gott und die Lehre von Christus bei Albert Schweitzer.

49 T.Koch, Schweitzers Denken, S.232.

50 A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum II, Nachlass, Dossier 20 Nr.1, S.85, (S.372 der Abschrift, im Archiv in Günsbach : „Die Erlösung kommt durch das Reich Gottes, welches Christus bringt (das mit Christus kommt). Erlösung auf die Beschaffenheit der Persönlichkeit Jesu gegründet, auf seine Gottmenschlichkeit. Dies nach der scholastisch-griechischen Metaphysik." Und a.a.O. S.62, (S.370 der Abschrift): „Kirchenlehre: Christozentrisch; aber mit seiner Lehre können [die christozentrischen Theologen] nichts anfangen. Die Lehre über ihn im Zentrum."

51 Siehe 1.3. Anmk.59.

übersteigt. Oder: Jesus ist "der höchste Offenbarer religiöser und geistiger Wahrheiten" und "seine Autorität als einzigartiger Offenbarer des Geistigen" ist selbst durch Irrtümer nicht in Frage gestellt (V 371).

Ich komme deswegen zum Schluss, dass sich Schweitzer zwar gegen eine historische, dogmatische und kirchliche Festlegung Christi wendet, dass er aber das Prinzip des Christus dennoch vertritt[52]. Man könnte - mit der gebotenen Vorsicht - von einer agnostischen Christologie sprechen. Denn der Glaube, der ja in erster Linie Reich-Gottes-Glaube ist, "bedarf keiner Festlegung der Anschauung über die Art der Persönlichkeit Jesu, über seine menschliche Natur." Jesus als "Bringer des Reiches Gottes... ist für uns Gottes Sohn als in einzigartiger Weise mit Gottes Geist ausgerüstet. Er ist unser Herr. Das Geheimnis seiner einzigartigen Persönlichkeit bleibt uns unergründlich"[53]. In der Folge ist Schweitzers Interesse an Jesus "nicht an dem orientiert, was ihn von uns distanziert, also seine <Gottheit>, sondern an dem, was ihn mit uns verbindet, also seine <Menschheit>"[54]. Was Jesus getan und gelehrt hat, ist das Entscheidende, das uns heute noch betrifft und das wir in der existentiellen Verknüpfung unseres Willens mit dem seinen verstehen. An der dogmatischen und kirchlichen Christologie hat Schweitzer fast ausschliesslich historisches Interesse.

Ist es bei Bonhoeffer deutlich Christus, der die Welt nicht in verschiedene Räume auseinanderfallen lässt, so ist es bei Schweitzer der "Wille zum Leben" und die "Ehrfurcht vor dem Leben", die sich letztlich allerdings als Blüten des Geistes Jesu Christi erweisen. Das bestätigen Schweitzers Jesusfrömmigkeit und Christusmystik, letztere in Analogie zum paulinischen "Sein in Christo". Es darf

52 Vgl. hierzu H.Ott, Wirklichkeit I, S.328ff, „Der universale Christus bei Dietrich Bonhoeffer und Pierre Teilhard de Chardin". H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.82 formuliert schön: „Das Wesen Jesu bleibt für Bonhoeffer im Gegensatz zu Schweitzer nicht etwas völlig Unbestimmtes." Weiter schreibt er: „Aber während Schweitzer sich darauf beschränkt, das Problem zu formulieren, benennt Bonhoeffer seine Lösung." Das ist wohl zu thetisch formuliert, denn Schweitzer versucht mit seiner Hermeneutik des „Verstehens von Wille zu Wille" das Wesen Jesu dennoch zu erfassen (vgl.2.2.2.).

53 A.a.O. S.87.

54 U.Neuenschwander, in: L.Wenzel, Anthologie, S.66. Zu berücksichtigen ist auch A.Schweitzers Abneigung gegen eine Dogmatisierung wie er in einem Brief 1956 schreibt, zit. nach E.Grässer, Theologie, S.226f: „Nicht durch den Glauben an das Dogma, sondern durch den Geist Christi werden wir wahrhaft Christen".

weiter daran erinnert werden, dass Schweitzer das liberale Jesusbild stark korrigiert hat, indem er klarlegte, dass Jesu Weltanschauung nicht als Schale vom Kern getrennt werden dürfe[55]. Bonhoeffer seinerseits, der wie Schweitzer von der liberalen Theologie herkommt, korrigierte den Kulturprotestantismus, indem er dessen Aufteilung von Christlichkeit und Welt kritisierte[56].

55 GW III 878: „In Wahrheit kann es sich nicht um eine Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern nur um eine Übertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe handeln." Vgl. E.Grässer, Theologe, S.79f.

56 E.Feil, Theologie, S.237. M.Hohmann, in: Chr.Gremmels, Die Präsenz des verdrängten Gottes, S.51. Hinweise zum liberalen Erbe Bonhoeffers finden sich bei G.Krause, Bonhoeffer, S.55, 62. Vgl. GS III 59-61, Gedächtnisrede für A.von Harnack, und WEN 411.

"Der ethische Mensch handelt also in zwei Richtungen, nach innen zuerst, und dann nach aussen."

Niklaus Merz

3.2. Die Übernahme von Verantwortung in der Nachfolge

Die volle Diesseitigkeit, das Vorletzte oder die Welt ernstzunehmen, zieht Konsequenzen nach sich und ergibt Kosten. In der "Ethik" schreibt Dietrich Bonhoeffer: "In der Begegnung mit Jesus Christus erfährt der Mensch den Ruf Gottes und in ihm die Berufung zum Leben in der Gemeinschaft Jesu Christi... Dieses Leben ist nun von Christus her gesehen mein Beruf, von mir her gesehen meine Verantwortung"[57]. Weder die alleinige Erfüllung der irdischen Berufspflicht wie im Kulturprotestantismus, noch der Versuch des mittelalterlichen Klosters, ein Ort ausserhalb der Welt zu sein, nimmt den Ruf Christi wirklich wahr. Eigentliche Verantwortung gibt es nur "im Vernehmen des Rufes Jesu Christi, der ihn zwar auch in die irdischen Pflichten hineinruft, aber niemals in ihnen aufgeht, sondern immer über sie hinaus, vor ihnen und hinter ihnen steht"[58]. Dem hätte Schweitzer kaum etwas hinzuzufügen gehabt. Diesen Ruf hat er selbst erfahren, und die Gemeinschaft in Lambarene nannte er bezeichnenderweise "Dorf des Reiches Jesu". Die Gemeinschaft mit Jesus und die daraus folgende Verantwortung finden wir deutlich dargelegt auf den letzten Seiten der "Leben-Jesu-Forschung"[59]. In den Predigten über den Besitz strich er her-

57 D.Bonhoeffer, Ethik, S.270f. Zur Abgrenzung des Begriffs „Beruf" gegen Max Weber, Das Pseudoluthertum und Luther, siehe a.a.O. S.270.

58 A.a.O. S.270.

59 GW III 882ff. In einem Brief aus den dreissiger Jahren (B 139) schreibt er weiter, dass wir „Jesus dienen und durch ihn, durch die Liebe, mit Gott in Gemeinschaft kommen." StPr S.27: „So muss auch unser Menschenwille in den allgewaltigen Willen Jesu eingehen; dann wird die Gemeinschaft mit ihm geschaffen und dann erfährt der Mensch, was es heisst: <Ich bin bei Dir>".

aus, dass diese Frage "nicht nur rein religiös überdacht werden kann"[60], das heisst getrennt von sozial-ethischen Implikationen. Denn "Besitz heisst... Verantwortung"[61]. Verantwortung wird sogar ins Grenzenlose erweitert (I 171) und erträgt keine Einteilung in Bereiche mit mehr oder weniger Gültigkeit. Daraus entsteht die Kritik am aktuellen Christentum : "Heute ist es so, dass das Christentum sich ganz auf sich selber zurückgezogen hat und nur noch mit der Geltendmachung seiner Ideen als solcher beschäftigt ist"[62]. Seiner Verantwortung in der Welt kommt es nicht nach[63]. Verantwortung ist nicht verengt auf den Einzelnen zu verstehen, sondern auch überpersönlich[64]. Schweitzer illustriert diese Forderung mit dem Bau des Urwaldspitals, das den Aspekt der Sühnehandlung in sich trägt, später auch mit seinem Kampf gegen die atomare Rüstung. Bonhoeffer begab sich 1939 aus dem sicheren Amerika nach Deutschland zurück, weil er dort den "Ort der Verantwortung" sah[65]. Daraus vertiefte sich für ihn die Verantwortung in der "Bereitschaft zur Schuldübernahme"[66]. Die ultima ratio der gewaltsamen Widerstandsaktion musste auf dem freien Wagnis der Schuldübernahme und damit in der Gewissheit von Schuld und Vergebung gegründet sein. Andernfalls wird sie zum Gesetz und zur Ideologie[67], wenn wir mit der menschlichen Vernunft nach Rechtferti-

60 wswt S.92.

61 A.a.O. S.98.

62 GW I 245. Vgl. D.Bonhoeffer, WEN 328: „Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein."

63 E.Mitschischek, Motivation, S.97. Schweitzers Verantwortung ist „Verantwortung..., aber nicht als ablaufender Reflex, sondern im Sinne dessen, was im Wort steckt, im Sinne von Antwort nämlich, je von Fall zu Fall durchdachter Antwort auf Fragen, die andere Existenzen an uns in irgendeiner Weise, und sei es durch ihr Dasein als solches, stellen." Vgl. A.Schweitzers Brief an das Svenska Morgonbladet 1952, in: R.Brüllmann, A.Schweitzer- Studien 2, S.111, siehe 2.6.6. Anmk.418.

64 Dazu H.Baur, Gespräche '67, S.76, 92, 94.

65 T.R.Peters, Jenseits von, S.106. Vgl. WEN 305. Dazu GS I 320, D.Bonhoeffer an R.Niebuhr: „I will have no right to participate in the reconstruction of Christian life in Germany after the war if I do not share the trials of this time with my people."

66 D.Bonhoeffer, Ethik, S.255.

67 D.Bonhoeffer, Ethik, S.254f. Vgl. GS III 461: „Weil aber Gott Mensch wurde, darum muss verantwortliches Handeln im Bewusstsein der Menschlichkeit seiner Entscheidungen das Urteil über dieses Handeln wie auch seine Folgen ganz an Gott ausliefern. Während alles ideologische Handeln seine Rechtfertigung immer schon in seinem Prinzip bei sich hat, verzichtet verantwortliches Handeln auf das Wissen

gungsgründen suchen oder auf Vergebung schielen, um uns selber von Schuld loszusprechen.

Wohl liegen die Akzente leicht verschoben: Bei Bonhoeffer ist die Schuldübernahme nach zwei Seiten gerichtet. Zum einen nach der Vergangenheit hin, indem er bewusst die Schuld der Väter übernimmt[68], zum anderen nach der Zukunft hin, indem er sich ebenso bewusst nicht von der Schuld der Gewaltanwendung losspricht. Das erstere finden wir bei Schweitzer in der Bereitschaft, als Vertreter eines an der afrikanischen Misere schuldigen Landes an den "Ort der Verantwortung" zu gehen[69]. Eine explizite Schuldübernahme gegen die Zukunft hin gibt es dagegen nicht. Schweitzer löst sich jedoch nie vom Schuldigwerden; denn "tätig sein... heisst... schuldig werden"[70].

Die Übernahme von Verantwortung kann, ja wird sogar Leiden bedeuten. Das ist Bonhoeffer völlig klar. "Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrung am Leibe der Brüder, um derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden"[71]. Die Tat ist das Kriterium der Schuldübernahme. Schuldübernahme und solidarisches Mitleiden gehören für Bonhoeffer nicht nur zum stellvertretenden Leiden Christi, sondern untrennbar auch zur Stellvertretung des Nachfolgers. Die Schuldübernahme ist kein theologischer Artefakt, der letztlich nur auf dem Papier seine Rolle spielt, sondern eine kostbare, reale Aktion, ein existentialer Akt, der sich an Christus orientiert und von ihm her begründet wird.

um seine letzte Gerechtigkeit." Die Schuldübernahme wird darin begründet, dass Jesus als im geschichtlichen Dasein der Menschen verantwortlich Handelnder schuldig geworden ist, Bonhoeffer, Ethik, S.256.

68 D.Bonhoeffer, Ethik, S.361: „Es gibt keine ethische Isolierung des Sohnes von seinem Vater, es gibt sogar auf Grund des Seienden ein notwendiges Mittragen, Mitaufsichnehmen der Schuld des Vaters oder des Bruders." Vgl. a.a.O. S.259, sowie C.F.v.Weizsäcker, Einheit, S.33: „Da ich als Mensch aber Träger einer Tradition bin, ist auch das Versagen, die Schuld, der Irrtum meiner Vorfahren... der seelischen Wirkung nach mein Versagen, meine Schuld, mein eigener Irrtum."(1969).

69 StPr S. 53: „Was haben *wir*, das Deutsche Reich, in Südwestafrika getan...? Was tun *wir* jetzt?" Vgl. a.a.O. S.111 u. wswt S.73.

70 wswt S.82. Vgl. a.a.O. Anmk.4: „Alles Wirken bringt uns in Schuld, weil wir schädigend in die Existenz eines Menschen einzugreifen in die Lage kommen."

71 WEN 24; 415: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist." Vgl. WEN 382: Gedicht „Christen und Heiden".

Schweitzers Jugendzeit war geprägt durch die Wahrnehmung und das "Ergriffensein von dem Weh, das um uns herum in der Welt herrscht" (I 299). Das war einer der Gründe für seinen Entschluss zu "einem unmittelbaren menschlichen Dienen" (I 99). In den Strassburger Predigten ist gleichermassen ein grosses Interesse an Christi Leiden zu beobachten[72]. Bonhoeffers Orientierung am Leiden Christi, erscheint besonders in den Gefängnisbriefen eindrücklich, wo er unter anderem schreibt: "Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben..., sich in den Weg Jesu mithineinreissen lassen"[73].

Beide sind sie mit ihrem Schritt zum tätigen Wirken in der Welt der Schuldübernahme nicht ausgewichen. Sie haben diese auch nicht ideologisch verbrämt, sondern haben das "Dasein-für-andere" und die "Sühne-für-andere" konkretisiert.

72 StPr S.164. Vgl. „Messias- und *Leidens*geheimnisse" (V 195ff).

73 WEN 395. Vgl. A.Rössler, Albert Schweitzer und das freie Christentum, S.263: „Schweitzers Nachdruck auf die Ethik bewahrt das <einfache Evangelium> vor einem Abgleiten in eine billige Gnade [der Ausdruck stammt von D.Bonhoeffer, Nachfolge, S.13ff] und einer Verharmlosung Gottes."

3.3. Nicht-religiöse Interpretation und Arkandisziplin

Wir kommen damit zu einer weiteren Ebene, auf welcher sich die von verschiedenen Bergen herunterfliessenden Bäche zu vermengen scheinen. Es geht um das, was Bonhoeffer an seinem Lebensende nur noch kurz andeuten konnte. Es sind die Ausdrücke "nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" und "Arkandisziplin"[74]. Die Absicht, die sich in diesen Begriffen findet, ist auch bei Schweitzer vorhanden. In ihnen verbirgt sich deutlich die Bewegung "aus-der-Welt-in-die -Welt". Zuerst müssen jedoch Bonhoeffers Begriffe annäherungsweise erläutert werden.

3.3.1. D.Bonhoeffers Begriff der nicht-religiösen Interpretation

Aus dem Gefängnis berichtet Bonhoeffer die folgenden Beobachtungen: "Es waren wieder zwei Stunden <Bombenabwürfe in allen Stadtteilen>, laut Drahtfunk. Ich habe in den Monaten hier versucht zu beobachten, wie weit die Menschen noch an etwas <Übersinnliches> glauben. Ich finde noch ganz allgemein verbreitet drei Gedanken, die sich teils in abergläubischen Bräuchen aus-

74 Es würde den Raum dieser Arbeit sprengen, wenn wir uns in die vielfältige Diskussion um diese Begriffe einschalten wollten. Dass ich zwangsläufig eine Position beziehe, ist mir bewusst. Zur Diskussion siehe: P.H.A.Neumann (Hrsg.), „Religionsloses Christentum" und „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich Bonhoeffer; Chr.Gremmels (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes; H.Ott, Wirklichkeit I, S.87-145. H.J.Abromeit, Geheimnis, S.150-172.

drücken: 1. <Drücke mir den Daumen>... Zum 2. <Unberufen> und <Holz anrühren>... 3. <Keiner entgeht seinem Schicksal>... Christlich interpretiert könnte man in diesen drei Punkten die Erinnerung an Fürbitte und Gemeinde, an Zorn und Gnade Gottes und an göttliche Führung finden"[75]. In einem anderen Brief teilt er mit: "Wenn die Bomben so um das Haus herum einschlagen, kann ich gar nicht anders, als an Gott, an sein Gericht, an den <ausgereckten Arm> seines Zorns (Jes. 5,25 und 9,11 - 10,4), an meine mangelnde Bereitschaft zu denken..."; und weiter stellt er fest: "Als wir gestern Abend wieder auf dem Fussboden lagen und einer vernehmlich <ach Gott, ach Gott!> rief - sonst ein sehr leichtfertiger Geselle - brachte ich es nicht über mich, ihn irgendwie christlich zu ermutigen und zu trösten, sondern ich weiss, dass ich nach der Uhr sah und nur sagte: es dauert höchstens noch 10 Minuten. Das geschah nicht mit Überlegung, sondern von selbst und aus dem Gefühl heraus, diesen Augenblick nicht zu religiösen Erpressungen benutzen zu dürfen"[76]. Daraus folgert er: "Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein." Das "religiöse Apriori", auf dem sich die christliche Verkündigung 1900 Jahre lang aufgebaut hat, existiert gar nicht. Es ist "eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen." Für Bonhoeffer stellt sich deshalb das Problem: "Wie kann Christus auch der Herr der Religionslosen werden?" Oder umgekehrt: "Wie sprechen wir <weltlich> von <Gott>"[77]? Heinrich Ott versucht, vier Elemente herauszuschälen: "1. Die nicht-religiöse Interpretation ist ein Sprachproblem. Mit <frommen Worten> ist das, was zu sagen ist, nicht mehr zu sagen. Alte Begriffe, alte Worte, müsse neu gedacht werden. 2. Die nicht-religiöse Interpretation ist ein Postulat, welches im Hinblick auf die besondern Gegebenheiten der eigenen Zeit erwacht, insbesondere im Hinblick auf die Phänomene des Menschlichen in dieser Zeit - also in der Konfrontation mit dem Menschen selbst... 3. Das Postulat der nicht-religiösen Interpretation ergibt sich somit daraus, dass die Verkündigung mit bestimmten Voraussetzungen, mit denen sie zu andern Zeiten vielleicht rechnen durfte, heute nicht mehr rechnen darf. 4. Die nicht-religiöse Inter-

75 WEN 259.
76 WEN 223f.
77 WEN 305f.

pretation ist nicht nur ein Sprachproblem im engeren Sinne, sondern sie enthält *als solches* (!) eine Forderung an die Haltung und das Selbstverständnis der Kirche. Sie ist gewissermassen ein Sprachproblem der Verkündigung, das sich auf die Haltung der Kirche zurückbiegt"[78].

Bonhoeffers Religionsbegriff schliesst sich an denjenigen von Karl Barth an, der unter Religion den permanenten Versuch der Selbstrechtfertigung des Menschen versteht[79]. Aber Bonhoeffer entwickelt den Begriff weiter, denn Barth kennt keine Religionslosigkeit, weil die "Religion die dialektisch mit der Offenbarung gegebene Antithese der Offenbarung" ist[80]. Er versucht daher "die Religion als Identifikation von Glaube und Welt zu überwinden, ohne jedoch dem Aktualismus (und daraus folgenden Akosmismus) Barths zu folgen, demzufolge der Glaube die Welt nicht mehr wirklich betrifft"[81]. Das menschliche Dasein darf nicht in ein "religiöses und ein profanes Leben"[82] auseinanderbrechen. Deswegen stemmt er sich auch gegen die liberale Theologie, der es darum ging (er führt Karl Heim, Paul Althaus und Paul Tillich an), "einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen"[83]. Das "religiöse" Gottesbild stellt Gott dar als "Lückenbüsser", "Arbeitshypothese" und als "Vormund Gott"[84]. Es ist unredlich, Gott aus der Welt zu verdrängen in eine metaphysische Hinterwelt, ihn dann aber im persönlichen, innerlichen und privaten Leben durch eine Hintertüre wieder hereinzuschmuggeln[85].

78 H.Ott, Wirklichkeit und Glaube I, S.88. Ein 5.Punkt weist auf den christologischen Aspekt hin. Vgl. E.Feils Kritik an Ott, Bonhoefferinterpretation 1, S.8.

79 K.Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, § 17. Siehe dazu E.Feil, Theologie S.326-354; H.Ott, Wirklichkeit und Glaube I, S.133ff.

80 E.Feil, Theologie, S.334.

81 A.a.O. S.341. Gegen den Barthschen Dualismus, WEN 312. Vgl. D.Bonhoeffer, Akt und Sein, S. 132; E.Feil, Weltverantwortung, S. 18f, 526.

82 D.Bonhoeffer, Akt und Sein, S.89; und S.71: Es ist zu bedenken, wie „religiöser Akt des Menschen und Glaubensakt Gottes gedacht werden können, ohne in zwei wesensverschiedene Sphären auseinanderzubrechen oder ohne entweder die Subjektivität Gottes oder die Existenzbetroffenheit des Menschen aufzugeben."

83 WEN 358f; 358: „Es ist die Schwäche der liberalen Theologie, dass sie der Welt das Recht einräumte, Christus einen Platz in ihr zuzuweisen." Vgl. ders., Ethik, S.342.

84 WEN 341, 356, 357. E.Bethge, Biographie, S.979-985, nennt weitere Merkmale: Metaphysik, Individualismus, Partialität, Deus ex machina, Privileg, Entbehrlichkeit.

85 WEN 377 und 379. GS III, S.270: „Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar <christlich> zu sein auf Kosten der Erde. Im

Bonhoeffer kritisiert den Akosmismus (Weltvergessenheit) Barths wie die Weltlichkeit (Gottvergessenheit) der liberalen Theologie. Gleichzeitig nimmt er jedoch ihre Anliegen auf: die Wahrnehmung Gottes von Barth und die der Welt von der liberalen Theologie. Er versucht, Partialitäten zu vermeiden. Deshalb gilt es in "letzte[r] Redlichkeit" auszusprechen, "dass wir in der Welt leben müssen -<etsi deus non daretur>. Und eben dies erkennen wir - vor Gott!... Vor und mit Gott leben wir ohne Gott"[86]. Gott kommt nicht als Putzmann hinter den Menschen her, um ihnen das abzunehmen, was sie selbst zu verantworten haben. Jede Rechnung mit Gott ist falsch. Gott ist nicht einfach da, wenn wir denkerisch oder in unserem Wirken nicht mehr weiter wissen. Denn er hat sich "aus der Welt herausdrängen [lassen] ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er in der Welt und hilft uns... Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der Deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen... Hier wird wohl die <weltliche Interpretation> einzusetzen haben"[87]. Diese Interpretation biblischer und dogmatischer Begriffe will den Inhalt des Glaubens aus einer Unverbindlichkeit und einem folgenlosen Gedachtsein heraus radikal an das Leben auf der Erde binden. Bonhoeffer verweist den Menschen an eine "mündig gewordene Welt", die aus der im 13. Jahrhundert "beginnende[n] Bewegung in Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird)" entstanden und "in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen" ist[88]. So wie "Religion" ein "geistesgeschichtlicher Begriff" ist, der in "Gestalt und Gewand des christlichen Glau-

Hinterweltlertum lässt es sich prächtig leben. Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem Abstoss in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde."

86 WEN 394.

87 A.a.O. 394.

88 WEN 356f. E.Feil, Theologie, S.355ff, hat auf den Einfluss W.Diltheys hingewiesen. Ausführlich bei: Chr.Gremmels, Mündigkeit - Geschichte und Entfaltung eines Begriffs. O.Hammelsbeck, in: E.Bethge (Hrsg.), Mündige Welt I, S.46ff: Zu Bonhoeffers Gedanken über die mündige gewordene Welt.

bens in einer bestimmten Zeit mit ganz bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen"[89] gültig war, so ist auch das Mündigwerden des neuzeitlichen Menschen eine geschichtlich gewordene Tatsache.

Weil aber Bonhoeffers These lautet: "Der biblische Glaube und das Bewusstsein der Moderne treffen sich darin, dass für einen ausgegrenzten Sonderbezirk des Religiösen kein Platz bleibt"[90], müssen wir die andere Seite der mündigen Welt betrachten: die "Arkandisziplin". Diese steht komplementär zur weltlichen Interpretation. Ist die weltliche Interpretation in den Tagen des Widerstandes gewachsen, so hat die Arkandisziplin ihre Wurzeln in Finkenwalde. Letzteres ist damit zu begründen, dass es in Finkenwalde gelungen ist, nach den Kriterien der Arkandisziplin eine Form des Lebens zu finden[91]. Finkenwalde war in gewissem Sinn von seinem Grundanliegen her die Antithese zur Profanierung des christlichen Glaubens, wie er von den "Deutschen Christen" betrieben worden war.

3.3.2. D.Bonhoeffers Arkandisziplin

Es sind in Bonhoeffers Werk nur fünf Stellen, die von der Arkandisziplin sprechen. In "Widerstand und Ergebung" auf den Seiten 306, 312 und 328, sowie in einer Vorlesung vom Sommer 1932 (GS V 259) und in der Finkenwalder Homiletik (GS IV 239). Entsprechend ist es noch schwieriger als bei der nicht-religiösen Interpretation, diesen fragmentarischen Gedanken zu verstehen. Ernst Georg Wendel möchte aufgrund der bisher unbefriedigenden Definitionsversuche auf den Begriff überhaupt verzichten[92]. Demgegen-

89 E.Feil, Theologie, S.349. Ders., Weltverantwortung, S.527. Ders., Ende oder Wiederkehr der Religion?, S.40: „Bonhoeffer erfasste eine <Religion> genannte Erlebniswelt als Spezifikum der Neuzeit und somit als Phänomen der geschichtlichen Epoche, die nunmehr vorübergegangen zu sein scheint." WEN 392: „Es ist *eine* grosse Entwicklung, die zur Autonomie der Welt führt."

90 W.Huber, D.Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit, S.95.

91 Vgl. G.Meuss, Arkandisziplin und Weltlichkeit, S.91f; G.Krause, Bonhoeffer, S.61 fragt sogar, „ob es ohne <Gemeinsames Leben> zu den Briefen in <Widerstand und Ergebung> gekommen wäre." Vgl. auch E.Bethge, Biographie, S.539 und H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.155: „Eine Erwähnung der Arkandisziplin lässt sich... vor der Finkenwalder Zeit nicht nachweisen."

92 E.G.Wendel, Studien zur Homiletik D.Bonhoeffers, S.187f.

über leitet Andreas Pangritz aus dem Begriff ein ganzes Fundament zur Interpretation von Bonhoeffers theologischer Absicht ab[93]. Damit überlädt er die Erwähnung der Arkandisziplin bei Bonhoeffer, sodass man am Ende Mühe hat, sie als Begriff vor sich zu sehen. Während Wendel ihn so eng sieht, dass er nur noch der Substanz nach existiert.

Dennoch ist es von Bedeutung, dass Bonhoeffer den Begriff wenigstens noch angesprochen hat, weil er sonst zwar den Schritt "in-die-Welt" vorgenommen hätte, ohne aber die Gegenbewegung erwähnt zu haben - die komplementäre Bewegung "aus-der-Welt". Die Arkandisziplin, die möglicherweise altchristliche Wurzeln hat[94], behütet "die *Geheimnisse* des christlichen Glaubens vor der Profanierung"[95]. Hans-Jürgen Abromeit hat besonders das Schweigen als Kriterium der Arkandisziplin hervorgehoben[96]. Dieses Schweigen will die christliche Botschaft gegen "den Spott der Ungläubigen"[97] schützen. Zugleich hilft es, den Ungläubigen selbst nicht mit Erkenntnissen zu überfordern, die er in seiner Situation nicht zu fassen vermag, oder die ihn zu Missverständnissen führen. Hier tut sich ein Sprachproblem auf: "Wie sprechen... wir weltlich von Gott..?"[98]. Das Arkanum beinhaltet eine der Kirche geschenkte Einsicht, die sich in der jeweiligen geschichtlichen Situation nicht ohne weiteres in verständlicher Weise an die Welt weitergeben lässt. Es geht um den "unerschütterlichen Bestand der letzten Geheimnisse, die sich in *vor*letzten Antworten aussprechen müssen

93 A.Pangritz, Arkandisziplin.

94 Siehe bei E.Grin, D.Bonhoeffer und die „nicht-religiöse" Interpretation, S.207f. A.Pangritz, Arkandisziplin, S.319, sieht den Terminus erst im 17.Jahrhundert aufkommen; siehe seinen Exkurs S.315-397.

95 WEN 312. Vgl. J.Meier, Wirklichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer, ThExNF 136, 1966; M.Honecker, Christologie, Abschnitt V.

96 H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.150: „Arkandisziplin ist nichts anderes als die Aufforderung, über bestimmte Inhalte oder Vollzüge zu schweigen." Ähnlich auch E.G.Wendel, Studien zur Homiletik D.Bonhoeffers, S.190-196. Ganz anderer Meinung ist A.Pangritz, Arkandisziplin, S.XI, der die Arkandisziplin zur Konstituierung einer „Gegenöffentlichkeit" beizieht, „von der aus die autoritär strukturierte bürgerliche Öffentlichkeit unterlaufen" werden kann. Diese Ansicht trug ihm herbe Kritik ein, u.a. von E.Feil, Bonhoefferinterpretation 2, S.89f und H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.150f.

97 GS IV 239.

98 WEN 306.

und die man nicht jederzeit jedermann zeigen soll"[99]. Das kann "ein qualifiziertes Schweigen" sein, ein "Reden... aus rechtem Schweigen..., Mystagogisches Schweigen"[100]. Zu beachten ist auch, dass Bonhoeffer das kultische kirchliche Leben nie als gering oder überflüssig erachtet hat"[101]. Im Arkanum wird jedoch nicht Christus für die Kirche aufbewahrt[102]. Es geht nicht um die Disziplin einer Exklusivität, sondern darum, dass man in einer Welt der Unreligiösen als Christ weltlich leben kann aus der Kraft der Arkandisziplin heraus. "Diese Arkandisziplin ist immer im Dienste Christi und im Hinblick auf die Welt, der es zu helfen und die es zu unterstützen gilt"[103]. Die von Bonhoeffer intendierte weltliche Interpretation kann "nur eine Frucht der Arkandisziplin sein... als Nachfolge, Gemeindezucht, Fürbitte, Busse, Gemeinsames Leben, Warten auf den rechten Zeitpunkt, Beten und Tun des Gerechten, Unterscheiden von Letztem und Vorletztem"[104]. Deshalb können Weltlichkeit und Arkandisziplin nur in einer "dialektischen Einheit bestehen"[105]. Deutlich wird das in Bethges Diktum: "Arkandisziplin ohne Weltlichkeit ist Ghetto, und Weltlichkeit ohne Arkandisziplin ist nur noch Boulevard"[106].

Das Gewicht darf also nicht allein auf dem Arkanum, dem Geheimnis, liegen. Die Disziplin muss ebenso berücksichtigt werden. Arkandisziplin meint dann das Aushalten am Ort des Geheimnisses, ohne dieses zu bedrängen, seine Bedeutung zu ungegebener Zeit preiszugeben. Dies gilt zuerst für den Gläubigen persönlich, indem er sich eingesteht, gewisse Dinge des Glaubens nicht zu wissen; dann aber auch für seine Beziehung zur Welt, der er nicht

99 K.Miskotte, Der mündige Mensch, S.232. G.Meuss, Arkandisziplin und Weltlichkeit, S.68-115, hat gezeigt, dass der Gedanke eines Arkanums sich durch das ganze Schaffen Bonhoeffers zieht und sich in allen seinen Buchveröffentlichungen ausmachen lässt. Vgl. E.Bethge, Tirpitzufer, S.26. Diese Kontinuität kann A.Pangritz, Arkandisziplin, S.31f, nicht ausmachen.

100 D.Bonhoeffer, Sanctorum Communio, S.189; GS III 167; GS I 143.

101 E.Bethge, Ohnmacht und Mündigkeit, S.125f. Vgl. E.Feil, Theologie, S.395.

102 D.Bonhoeffer, Ethik, S.219.

103 E.Grin, D.Bonhoeffer und die „nicht-religiöse" Interpretation, S.208.

104 G.Meuss, Arkandisziplin und Weltlichkeit, S.91f.

105 A.a.O. S.114. E.Feil, Theologie, S.395: „Arkandisziplin und religionsloses Christentum gehören also zusammen." E.Bethge, Biographie, S.989: „Es kann kein Zweifel sein, dass Bonhoeffer den Kontrapunkt einer Arkandisziplin zum Thema des nichtreligiösen Interpretierens für unaufgebbar gehalten hat."

106 E.Bethge, Biographie, S.992.

eine Christlichkeit überstülpen darf. Vielmehr muss er hoffend den Moment erwarten, der es ermöglicht, der Welt die tiefsten Geheimnisse der Wirklichkeit verstehbar zu machen. Diesen Moment zu erfassen, verlangt jedoch ein ununterbrochenes Ernstnehmen der Welt.

Das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu Gott erinnert an das chalcedonensische "ungetrennt und doch geschieden". Bonhoeffer weist selbst darauf hin, wenn er von der "Polyphonie des Lebens" spricht. "Ich meine dies: Gott und seine Ewigkeit will von ganzem Herzen geliebt sein, nicht so, dass darunter die irdische Liebe beeinträchtigt oder geschwächt würde, aber gewissermassen als cantus firmus, zu dem die andern Stimmen des Lebens als Kontrapunkt erklingen... Wo der cantus firmus klar und deutlich ist, kann sich der Kontrapunkt so gewaltig entfalten wie nur möglich. Beide sind <ungetrennt und doch geschieden>, um mit dem Chalcedonense zu reden." Das Christentum stellt den Menschen "in viele verschiedene Dimensionen des Lebens zu gleicher Zeit; wir beherbergen gewissermassen Gott und die ganze Welt in uns"[107]. Der Terminus "Polyphonie des Lebens", im Tegeler Gefängnis gefunden, bezeichnet all das, was Bonhoeffer mit dem "Wirklichkeitsganzen" umschreiben wollte: die Überwindung des "Denkens in zwei Räumen", das "Letzte" und das "Vorletzte", das "Ausgespanntsein zwischen dem Ja und dem Nein Gottes", die "polemische Einheit", die Komplementarität des "aus-der-Welt-in-die-Welt" und das Problem von "Widerstand und Ergebung"[108]. Als politischer Gefangener hielt er an der täglichen Ordnung von Bibellesen, Gebet und Meditation fest[109]. In diesen Jahren, "als er ein grausam einsames Leben führen musste, erwiesen sich die Einübungen von Finkenwalde als unzerstörbare Stütze..."[110]. Am selben Ort schrieb er auch: "Ich glaube, dass Gott kein zeitloses Faktum ist, sondern dass er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet"[111].

107 WEN 331. Vgl. A.a.O. S.348: „Leben in der Mehrdimensionalität".

108 WEN 244. Objektives und Subjektives soll sich nicht in Bruchstücke auflösen (WEN 340).

109 E.Bethge, Biographie, S.956; a.a.O. S.932. Vgl. E.Bethge, Verändern statt neu etablieren, S.362.

110 A.a.O. S.539.

111 WEN 20. Vgl. WEN 328: „...unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und

3.3.3. Weltliche Interpretation bei A.Schweitzer

In seiner Darstellung des Lebens und Denkens Dietrich Bonhoeffers sagt Ulrich Neuenschwander, ein Schüler Albert Schweitzers: "Denken, Fühlen, Wollen und Tat waren bei ihm in einer Weise eins wie wir es selten finden"[112]. Dieser Satz könnte für Schweitzer ebenso stehen, dessen Leben allein schon durch seine verschiedenen Begabungen in Kunst und Wissenschaft mehrdimensional war. In seiner Lebenshaltung und seinem Charakter haben wir zudem verschiedene komplementäre Elemente gefunden. Sein Entschluss, nach Lambarene zu gehen, entsprang dem Wunsch, Denken und Tun miteinander in Einklang zu bringen. In gleicher Weise versuchte er, seinem Orgellehrer Widor die Einheit von Text und Musik der Bach-Choräle zu erläutern. Als Pfarrer, der gleichzeitig Vorlesungen hielt, wollte er eine Lebenseinheit schaffen, wie sie Bonhoeffer beschrieb: "Es ist eine durchaus eigenartige Erfahrung, wenn man Arbeit und Leben tatsächlich zusammenfliessen sieht, - eine Synthese, die wir wohl alle in der Studentenzeit suchten, aber doch kaum fanden; - wenn man wirklich *ein* Leben lebt, nicht zwei oder besser: ein halbes..."[113]. Diese Einheit des Lebens ist der entscheidende Grund für das als exemplarisch hervorgehobene Leben Schweitzers und Bonhoeffers.

Wo finden wir nun aber in Schweitzers Werken den Gedanken einer "mündigen Welt" und einer "nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe"? Es ist klar, dass wir nicht in erster Linie nach gleichlautenden Formulierungen suchen können, sondern nach sachlichen Analogien.

Für Schweitzer ist die Welt mündig geworden, so dass man dem heutigen Menschen die Wahrheit zutrauen muss. Darum scheut er sich nicht, die kritischen Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft ausserhalb der Wissenschaftskreise darzustellen. Der Glaube soll keine Opfer des Denkens verlangen[114]. Die von

Organisieren in den Dingen des Christentums muss neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun." Bedeutenderweise ist das Beten dem Tun vorgeordnet, siehe bei E.Bethge, verändern statt neu etablieren, S.361.

112 U.Neuenschwander, Denker des Glaubens I, S.131.

113 GS I 51. Vgl. E.Feil, Theologie, S.382f.

114 GW I 68; V 369, 372; A.Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament, S.12, 50, 119, 247, 286.

Bonhoeffer genannte Autonomiebewegung seit dem 13.Jahrhundert sieht Schweitzer vor allem in der Zeit der Renaissance (II 181ff). Die Menschen jener Zeit entdeckten die Welt und damit die Gesetzmässigkeiten der Natur (II 182). Der Mensch wird denkend über sich und über die Welt, in der er lebt. Davon darf der Glaube nicht ausgenommen werden. Schweitzer verlangt deshalb für unsere Zeit eine "Denkfrömmigkeit" (I 247). Die beiden Wortteile sind bewusst zusammengefasst und können an der Arbeit in Lambarene exemplifiziert werden: "Wenn ich es als meine Lebensaufgabe betrachte, die Sache der Kranken unter fernen Sternen zu verfechten, berufe ich mich auf die Barmherzigkeit, die Jesus und die Religion befehlen. *Zugleich* aber wende ich mich an das elementare Denken... Nicht als ein <gutes Werk>, sondern als eine unabweisliche Pflicht soll uns das... erscheinen" (I 472). Das Denken kommt nicht erst als Zugabe hinzu. Bonhoeffer schreibt: "Dass intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, ...hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zum ehrlichen und sauberen Gebrauch der ratio auf"[115]. Zweifellos ist dies ein wichtiger Aspekt der mündig gewordenen Welt. Denn ohne Denken gibt es keine wirkliche Überzeugung (II 41). Bonhoeffer hält sich darüber auf, dass die "Religiösen" von Gott sprechen, "wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen"[116]. Diese Kritik findet sich gleichermassen bei Schweitzer, wo er warnend ausspricht: "Ich wage unserem Geschlecht zu sagen, dass es nicht meinen soll, mit dem Rationalismus fertig zu sein, weil der bisherige zuerst der Romantik und dann einer auf dem Gebiet des Geistigen wie des Materiellen zur Herrschaft kommenden Realpolitik Platz machen musste. Wenn es alle Torheiten dieser Realpolitik durchgemacht hat und durch sie immer tiefer in geistiges und materielles Elend geraten ist, wird ihm zuletzt nichts anderes übrigbleiben, als sich einem neuen Rationalismus, der tiefer und leistungsfähiger ist als der vergangene, anzuvertrauen und in ihm Rettung zu suchen"[117]. Er fordert daher, dass "der Weg zur wahren

115 D.Bonhoeffer, Ethik, S.104. Vgl. WEN 393, wo er von einem „salto mortale zurück ins Mittelalter" warnt.

116 WEN 307.

117 Zit. bei H.J.Schultz, Ohnmacht S.357; vgl. GW II 80ff. Vgl. WEN 394, wo Bonhoeffer sarkastisch zitiert: „O wüsst' ich doch den Weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland." (Text: Klaus Groth, Musik: Johannes Brahms).

Mystik... durch das rationale Denken hindurch" führe[118], weil Mystik und Denken zusammengehören (II 83). Ja, "das Christentum kann das Denken nicht ersetzen, sondern muss es voraussetzen"[119].

Die "weltliche Interpretation" muss somit auf einen "archimedischen Punkt ausserhalb der Welt" verzichten[120]. Schweitzer zufolge sind die kirchlichen Dogmen kein Garant für den Glauben, wie es schon Jesus fern lag, den Glauben auf seine dogmatische Richtigkeit zu prüfen. Diese Dogmen sind zeitbedingt und als geschichtlich einzustufen (I 75). Bei Bonhoeffer heisst es ganz im Sinne Schweitzers: "Ein Glaubensbekenntnis spricht nicht aus, was ein anderer glauben muss, s[on]d[ern] was man selbst glaubt"[121]. Die Möglichkeit, dass sich der Glaube vor der modernen Welt in eine sichere dogmatische Hinterwelt zurückziehen könne, verneint Schweitzer radikal: "Glaube, der sich der Auseinandersetzung mit zutage liegenden Tatsachen entzieht, ist Kleinglaube" (V 372). Die Berufung auf einen für den Menschen verständlichen Heilsplan Gottes, lehnt er ab[122]. Wir leben ohne Gott vor Gott. Wir finden Gott auch nicht im Zwiespalt von Schönem und Grausamem in der Natur (I 171; II 107, 381). Einen Sinn der Welt können wir von uns aus nicht erkennen (II 104, 107f, 334). In der "gottlosen Welt" (Bonhoeffer)[123] müssen wir daher "anders-sein-als-die Welt" (II 385), was sich - wie wir gesehen haben - im Mitleiden manifestiert. Bonhoeffer hat in dieser Situation gefragt, wer Christus für die religionslosen Menschen sei[124]. Er möchte versuchen, einerseits kryptoreligiö-

118 GW II 111. In GW I 237 spricht er von „denkender Mystik" und in GW I 244 heisst es: „Diese ethische Mystik [der Ehrfurcht vor dem Leben] entsteht [!] in logischem Denken."

119 GW I 247. Was hier Mystik (oder Glauben) und Denken genannt wird, hat Bonhoeffer als „actus directus" (Glauben) und „actus reflexus" (Theologie), die zusammengehören, beschrieben. Siehe dazu bei E.Feil, Theologie, S.83ff.

120 E.Feil, Theologie, S.387; diese Aussage ist gegen die Offenbarungstheologie gerichtet. WEN 305: das „religiöse Apriori" gibt es nicht mehr.

121 WEN 376. (Episcopius auf der Dordrechter Synode für die Arminianer). Vgl. G.Theissen, Argumente, S.31: „Bisher erfuhren alle Religionen geschichtliche Wandlungen; ihr Selbstverständnis aber war ungeschichtlich... Heute aber werden sich die Religionen ihrer Geschichtlichkeit bewusst. Wenn nun die Religionen in der Vergangenheit unbewusst von Menschen gestaltet wurden, so folgt daraus für die Gegenwart, dass der Mensch seine Verantwortung für die weitere Geschichte der Religion bewusst übernehmen muss. Er ist religiös mündig geworden."

122 Vgl. 2.7. Anmk.449.

123 WEN 395.

124 WEN 305f.

se Aussprüche wie "Drücke mir den Daumen" christlich zu interpretieren; andererseits christliche Begriffe wie "Busse, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung <weltlich>... umzuinterpretieren"[125].

Schweitzer hat dies auf seine Weise gelöst. Besonders in den Predigten zu ethischen Themen hat er "Welt" in die Kirche hereingeholt, um aufzuzeigen, wie christliches Denken in der Welt seine Aufgabe hat[126]. Andererseits hat er philosophische Werke zur Ethik geschrieben, die nicht namentlich, aber substantiell mit seinem christlichen Hintergrund zu tun haben[127]. An Oskar Kraus schrieb er 1924, er rede "in der Philosophie nie von <Gott>, sondern von dem <universellen Willen zum Leben>... Rede ich aber die überlieferte religiöse Sprache, dann gebrauche ich das Wort Gott in seiner historischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, wie ich dann in der Ethik statt <Ehrfurcht vor dem Leben> <Liebe> sage... Denn beide Male bleibt der Inhalt absolut derselbe... Das Letzte, worauf es ankommt, <das Ergriffensein von dem ethischen Gotteswillen> steht im Zentrum"[128]. Bereits 1913 befand er - im Blick auf den historischen Jesus - , dass es "um eine Übertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe" gehe (III 878). Ist die Welt in einem geschichtlichen Prozess mündig *geworden*, so steht jede Epoche an einem vorläufigen Endpunkt und muss Geschehenes in ihre Sprache übersetzen, d.h. "uminterpretieren". Ich verstehe Schweitzers scheinbare theologisch-philosophische Zweigleisigkeit unter diesem Aspekt. "Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist nichts anderes als das grosse Gebot der Liebe Jesu vom Wege des

125 WEN 259f und 313.

126 wswt S.103.

127 Siehe etwa das Ende der Nobelpreisrede, wo er am Ende grundsätzlich auf Paulus verweist, in: H.W.Bähr, Grundtexte, S.128.

128 An O.Kraus, 2.1.1924, im Archiv in Günsbach, und O.Kraus, Schweitzer, S.38f. Vgl. GW I 75. Dazu auch N.Merz, Reich Gottes, und U.H.J.Körtner, Verantwortung, S.347f: „Wir stellen deshalb die These auf, dass eine Ethik der universellen Verantwortung für das Leben de facto nur eine theologische Ethik sein kann." Denn: „Ethische Verantwortung resultiert mithin aus der Erfahrung, nicht nur sich selbst aktivisch zu wollen, sondern als sich Wollender passivisch gewollt zu sein. Die Instanz der Verantwortung ist das Vonwoher unseres Gewollt-Seins." Siehe auch W.Gallusser, Landethik, S.48: „Die Ehrfurcht vor dem Leben führt uns zur *mitgeschöpflichen Solidarität*, d.h. zur Verantwortung für die Mitwelt und zur Nächstenliebe." (These 9).

Denkens aus erreicht"[129]. "Ehrfurcht vor dem Leben" ist nicht-religiöse Interpretation.

3.3.4. Das mystische Geheimnis bei A.Schweitzer

Wir sind "Herausgerufene" (ek-klesia), aber nicht in die Kirche hinein als religiös Bevorzugte, "sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige." So wird Jesus Christus "wirklich Herr der Welt"[130]. In diesem Sinne Bonhoeffers rief Schweitzer den Protestantismus auf, "nicht kirchgläubig, sondern christgläubig" zu sein (III 36). Dies ist ausgesprochen gegen eine Kirche, die ihre "*äussere* Stellung in der Welt von Jahr zu Jahr stärker ausbaut" (I 246), die also nicht als Kirche für andere da ist (Bonhoeffer)[131] und sich deswegen der Welt nicht zugehörig fühlt. Indem sie durch diesen Zuwachs "äusserer Macht" sich einer falschen Art der "Verweltlichung" hingibt (I 246f), steht sie in der Gefahr, das Innerste der "Veräusserlichung" preiszugeben (vgl. B 321). Schweitzer braucht hier den Ausdruck "Arkandisziplin" nicht, aber er übt sie. Liegt nämlich nicht hier ein Grund dafür, weshalb er äusserst zurückhaltend mit theologisch-kirchlichen Begriffen umgeht, etwa mit Gnade oder Busse? Dass er den Namen Jesus Christus wenig gebraucht und vom Christus noch seltener spricht? Bonhoeffer hat geschrieben: "Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen"[132]. Dies gehört zum

129 B 119; vgl. B 106: „...dass ich in meiner Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben den philosophischen Ausdruck für die Liebe der Ethik Jesu gefunden habe." GW I 245: Ehrfurcht vor dem Leben und Christentum sind einander „wesensverwandt". B II 416: „Die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben [ist]... tief religiös." Man beachte den Gebrauch in den Predigten StPr S.110, 112, 122ff; wswt S.17ff (zwei Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben, auch in StPr und GW V). Im weiteren finden sich die ersten Ansätze zur Ehrfurchts-Ethik im Kinder*gebet*, wo es heisst: „Lieber Gott, schütze und segne alles, was Odem hat" (I 275).

130 WEN 306.

131 WEN 415; ebda.: „Barth und Bekennende Kirche führen dazu, dass man sich immer wieder hinter dem <Glauben der Kirche> verschanzt..."

132 WEN 175; WEN 154: „Dass die Israeliten den Namen Gottes *nie* aussprachen, gibt mir immer wieder zu denken." Wir verkennen nicht, dass Schweitzer keine ausgeführte Christologie hatte, was ein weiterer Grund sein dürfte. Vgl. oben 3.1.3. Anmk.48.

Arkanum, zu den Geheimnissen[133]. Das Geheimnis stellt eines der Leitmotive Bonhoefferschen Denkens dar. "Dass das Geheimnis die Wurzel alles Begreiflichen und Klaren und Offenbaren ist, das wollen wir nicht hören... Gott lebt im Geheimnis. Sein Sein ist uns Geheimnis"[134]. Geheimnis ist uns auch das Leben. Wir können es nicht definieren[135]. Für Schweitzer ist das Leben "das grosse Geheimnis"[136], wie er es in der Darlegung seiner Ethik immer wieder zeigt. Ebenso ist Gott, "dieses ferne unergründliche Wesen", ein Geheimnis, denn er ist "das unendliche Leben"[137]. Deshalb ist das Geheimnis nicht einfach Nichtwissen im Sinne von: keine Ahnung haben. Vielmehr muss das Christentum aus der simplen Naivität immer weiter in die tiefe Naivität hinein. "Je mehr Erklärungen seinen Händen entfallen, desto mehr erfüllt sich an ihm die erste Seligpreisung: <Selig sind, die da geistig arm sind.> Sie ist prophetisch für es... Die höchste Erkenntnis ist, dass alles, was uns umgibt, Geheimnis ist" (II 712). Geheimnis heisst "nicht einfach, etwas nicht wissen", vermerkt Bonhoeffer[138]. So hat Schweitzer seine Mystik verstanden. Sie ist nicht vom Denken zu trennen, sondern lässt das Geheimnis bewusst als solches gelten. Die Mystik wird zum "Denkerlebnis"[139].

Es ist bei der Arkandisziplin Bonhoeffers festgehalten worden, dass sie im Hinblick auf die Welt ihre Berechtigung habe. Ähnlich steht auch Schweitzers Mystik nicht für sich, sondern will ihrerseits Durchgang zur moralischen Tat sein. Ich habe versucht, dies im Kapitel über seine Mystik auszuführen durch einen Vergleich mit Meister Eckhart (2.3.4.), etwa wenn Schweitzer sich dar-

133 WEN 312.

134 Predigt vom 27.5.1934, zit. nach E.Feil, Theologie, S.28; vgl. a.a.O. S.81 Anmk.1.

135 D.Bonhoeffer, Ethik, S.231.

136 Unveröffentlichte Skizzen und Vorlesungen zum Thema „Kultur und Ethik in der Weltanschauung der Weltreligionen", Abschrift im Archiv in Günsbach, zit. bei R.Brüllmann, Zitate, S.74. Ausführlich in StPr S.122f: „Rätsel des Lebens"; GW I 293: „Es wurde mir klar, dass uns das, was wir als Kraft und als <Leben> bezeichnen, seinem eigentlichen Wesen nach immer unerklärlich bleibt."; GW II 406: "Durch das sich erweiternde Wissen werden wir zu immer grösserem Staunen über das uns allenthalben umgebende Geheimnis des Lebens angeregt."

137 StPr S.121.

138 Zit. nach E.Feil, Theologie, S.28.

139 GW II 83 und an O.Kraus, 18.11.1925, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 10/1983. Dort heisst es weiter: „Was ich erstrebe, ist die geläuterte, durch das *Denken* und <Wissen-Wollen> hindurchgegangene Mystik."

über aufhält, dass die bisherige Mystik - zum Beispiel bei Thomas a Kempis - über viel zu wenig ethischen Gehalt verfügte (I 237; II 441): Mystik ohne ethische Schlüsse ist wie dummes Salz (II 372). Denn ihr tiefes Problem ist das "des wirkenden Verhaltens zur Welt"[140]. Darin spiegelt sich ein Äquivalent zu Bonhoeffers Satz: "Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen"[141].

In letzter Zeit ist mindestens zweimal die Frage aufgeworfen worden, ob Bonhoeffer Mystiker gewesen sei. Ferdinand Schlingensiepen ist dieser Auffassung in vollem Bewusstsein, dass sich Bonhoeffer dagegen gewehrt hätte[142]. Aber er sieht einen Zusammenhang unter dem Stichwort Arkandisziplin, das Bonhoeffer in die Nähe zur mittelalterlichen Mystik bringt. Bei genügend vorsichtiger Differenzierung des Begriffs der Mystik könnte man Schlingensiepen beipflichten. Die Voraussetzung dazu aber liefert ein Mystikbegriff, wie ihn Albert Schweitzer verwendet hat: Mystik nicht als Selbstvergottung des Menschen durch eine Einung mit Gott, die er als "Identitätsmystik" (II 661) ablehnt und die Bonhoeffer ebenso zuwiderlief[143], sondern als Geheimnis Gottes und Einssein mit Jesus in der Nachfolge.

Georg Huntemann stützt sich - als Evangelikaler - auf Schweitzers Mystik, um Bonhoeffer als "Christusmystiker" zu bezeichnen[144]. Dies ist aber nur dann gerechtfertigt, wenn man das Ganze dessen besieht, was Schweitzer unter Mystik versteht, nämlich "Erleben *und Denken*"[145].

Einen Gedanken, der in diesem Zusammenhang wichtig ist, hat Eberhard Bethge geäussert: Der "hochpolitische Tod [Bonhoeffers] in Flossenbürg war... der christliche Tod, Tod im Namen Chri-

140 A.Schweitzer, Nachlass, Aus dem Notizbuch 1933, 5.März.

141 WEN 328.

142 F.Schlingensiepen, Im Augenblick der Wahrheit, S.39ff und ders., Mystiker in den Umbrüchen unseres Jahrhunderts, in: Dietrich Bonhoeffer 1986 (hrsg. vom Evang. Bildungswerk Berlin, Dok.52), Berlin 1986.

143 GS V 151f.

144 G.Huntemann, Bonhoeffer, S.101f und Anmk.147.

145 Siehe 2.3.1. H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.33 Anmk.216, zufolge hat Huntemann den Begriff Mystik zugunsten von „Partizipation" fallen gelassen. Etwas ungenau ist auch Huntemanns Urteil, Bonhoeffer, S.118, dass Schweitzers Leben-Jesu-Forschung die historische Kritik widerlegt habe; denn dessen Widerlegung galt nur der liberalen Theologie des 19.Jahrhunderts, vgl. A.Schweitzer, Der Protestantismus und die theologische Wisseschaft.

sti"[146]. Er war die Folge des "Daseins-für-andere", wie er es im "Sein Jesu"[147] erfasst hatte. Damit hat er die These 3 von Barmen realisiert, indem er bezeugte, dass die Kirche - und für Bonhoeffer auch die Welt - "allein sein [Jesu Christi] Eigentum ist"[148]. Bethge interpretiert Bonhoeffers Buch "Nachfolge" (1937) als "eine vernehmliche Fanfare für den Glauben mit Folgen gegen einen Glauben ohne alle Folgen"[149]. Schweitzers Fanfare war Lambarene; oder wie er in einer Predigt sagte: "Willst du an Jesus glauben, so tu etwas für ihn"[150].

In der Bonhoeffer-Rezeption ist stets die Christus-Bezogenheit, sogar eine gewisse Christozentrik herausgestrichen worden[151]. Der Nachfolger Christi hat dessen Bild immer vor Augen[152]. Im Unterschied dazu hat Schweitzer als Nachfolger das Bild Jesu vor Augen[153]. Dennoch kommen sie sich, gleich zweier Wasseradern, die in einem Bachbett aufeinander zufliessen (III 886), sehr nahe, wie die abschliessenden Zitate beweisen.

Bonhoeffer: "Das <Für-andere-Dasein> Jesu ist die Transzendenzerfahrung!"

Schweitzer: "Denjenigen, welche ihm [Jesus] gehorchen,... wird er sich offenbaren... und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist..."[154].

Hier ist eine nicht-religiöse Interpretation der Christologie feststellbar. Die Transzendenzerfahrung geht mit einer jesulogischen Christologie einher. Sie zeigt sich im Vollzug der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt". Diese Bewegung ist Ausdruck der Transzendenz, wie wir sie bei Schweitzer und Bonhoeffer ausmachen können. Transzendenz wird geschichtlich und anthropologisch als erfahrbar und erfassbar verstanden. Es könnte hier die Frage weiterverfolgt werden, ob die beiden Theologen nicht in die Diskussion um ein nach-theistisches, nach-metaphysisches Verständnis der Transzendenz einbezogen werden müssten[155].

146 E.Bethge, Das Erbe des Getöteten, S.200.
147 WEN 414. Vgl. E.Feil, Theologie, S.209ff.
148 A.Burgsmüller (Hrsg.), Die Barmer Erklärung, Neukirchen 1983, S.36.
149 E.Bethge, a.a.O. S.197.
150 StPr S.63.
151 Zur Diskussion siehe E.Feil, Theologie, S.216.
152 D.Bonhoeffer, Nachfolge, S.275. Siehe dazu E.Feil, Theologie, S.187ff.
153 E.Mitschischek, Motivation, S.101: „Wer Schweitzer sagt, muss auch Jesus sagen."
154 WEN 414; vgl. WEN 308, 412; und GW III 887.
155 Vgl. J.Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Texte und Kontexte, Frankfurt 1991.

Mit den bisherigen Ausführungen ist versucht worden, die bei Albert Schweitzer konstatierte dynamische Spannung der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt" auch bei Dietrich Bonhoeffer zu orten. Bei beiden Christen stösst man auf die Komplementarität zwischen einem "Anders-sein-als-die-Welt" und einem bedeutenden "Engagement in der Welt". Es ist die Absage an die Partialisierung des Lebens und der Welt.

"Der christliche Glaube trennt uns nicht von der Welt, sondern er taucht uns ganz in sie ein."
Felix N.Sugirtharaj

3.4. Weitere gemeinsame Themen unter dem Gesichtspunkt "aus-der-Welt-in-die-Welt"

Um den bisher durchgeführten Vergleich weiter zu konkretisieren, werden einige weitere Themen erörtert.

3.4.1. Der nicht-kasuistische Ansatz ihrer Ethik

Betrachten wir etwa die Friedensarbeit Bonhoeffers, die "jenseits eines weltflüchtigen Radikalismus und eines ideologischen Kompromisses"[156] stand. Wie verschiedentlich dargestellt wurde[157], ist es unmöglich, Bonhoeffer einfach in Kategorien wie "Pazifist" oder "Widerstandskämpfer" einzuordnen. Grund dafür ist, dass es für den Christen keine ethischen Prinzipien als allgemeingültiges Gesetz gibt, sondern: "Es gibt immer nur den entscheidenden Augenblick"[158], der wiederum mit Christus zu tun hat. "Christus als Wort im Sinn der Anrede ist... nicht zeitlose Wahrheit"[159]. Bonhoeffer versuchte selbst der Gefahr einer einseitigen Gewichtung vorzubeugen, indem er davor warnte, die Grenze zwischen Widerstand und Ergebung prinzipiell zu bestimmen[160]. Es ist deshalb falsch,

156 T.R.Peters, Jenseits von, S.98; vgl. 101, 105, 108.
157 Zuletzt E.Bethge, Bonhoeffers Weg vom „Pazifismus", S.119-136, sowie P.Lehmann, Politik der Nachfolge, T.R.Peters, Die Präsenz des Politischen, W.Maechler, Vom Pazifisten.
158 GS V 162f. Siehe dazu H.E.Tödt, Friedensethik, S.87f.
159 GS III 185.
160 WEN 244.

seine Entscheidung für den Widerstand zu kanonisieren, weil diese unabhängig von der bestimmten Situation, in der sie getroffen wurde, betrachtet wird. Wie die neueren Forschungsergebnisse zeigen, hat er kein Martyrium gesucht, sondern für sein Leben gekämpft und auf seine Freilassung gehofft[161]. Die Situation hatte ihn erfasst, er hat sich ihr gestellt und eine von vielen denkbaren - und von anderen praktizierten - Entscheidungen getroffen.

Heinrich Ott hat auf den nicht-kasuistischen Ansatz der Ethik Bonhoeffers hingewiesen und kommt zum Schluss: "Diese dialektische Einheit von Widerstand und Ergebung, von Tun und Anheimstellen, ist wohl eben jenes Ganzwerden der Seele, welches als *das* ethische Verhalten in der Wirklichkeit und vor Gott je und je, im Grossen und im Kleinen, zu vollziehen ist"[162]. Diese Formulierungen decken sich mit der von uns ausgeführten komplementären Doppelbewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt".

Auch Schweitzers Arbeit für den Frieden ist keiner gesetzesmässigen Absicht gefolgt, sondern aus dem Augenblick entstanden, aus der inneren Nötigung, die - theologisch gesprochen - Anrede Jesu ist. Verwandt sind sich Schweitzer und Bonhoeffer auch darin, dass sie ihre Hoffnungen auf den Frieden nicht in erster Linie auf Sicherheitssysteme setzen, sondern in das Vertrauen auf Gott[163]. Schweitzer liebte die Aussage in Philipper 4,7: "Und der Friede Gottes, der allen Verstand überragt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Christus Jesus" (I 252). Vertrauen muss in ausreichendem Masse eine politische Tugend werden[164]. Hans Jürgen Schultz hat weitere Gemeinsamkeiten in der Friedensarbeit beschrieben[165].

161 E.Feil, Widerstand und Ergebung, S.170f und H.E.Tödt, Der schwere Weg in den aktiven Widerstand. Dies erhärtet sich in den „Brautbriefen" zwischen Bonhoeffer und seiner Verlobten, D.Bonhoeffer, Brautbriefe.

162 H.Ott, Wirklichkeit I, S.236ff; auch ders., nicht-kasuistische Ethik, S.149ff.

163 GS I 218: „Sicherheiten fordern heisst Misstrauen haben... Friede heisst sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherung wollen." Siehe H.E.Tödt, Friedensethik, S.107.

164 A.Schweitzer, Grundtexte, S.128, (Das Problem des Friedens): „Vertrauen ist für alle Unternehmungen das grosse Betriebskapital." Ebda. 122, Schweitzers allgemeine Abneigung gegen Institutionen. Zum Thema siehe M.Hänisch, Vertrauen - eine Tugend wird politisch.

165 H.J.Schultz, Ich habe versucht zu lieben, S.47ff und S.115ff.

Eine nicht-kasuistische Ethik ist auch in der ethischen Option der "Ehrfurcht vor dem Leben" zu erkennen. Wohl handelt es sich dabei um einen Grund-Satz; aber die grosse kritische Diskussion entspann sich an der Tatsache, dass Schweitzer sich weigerte, den Kasus durch eine Norm- und Wertskala festzulegen[166]. Aus der eigenen, sein Leben dominierenden Erfahrung des Rufes Jesu, ist dies verständlich. Schweitzer redet vom "Ergriffensein von Jesus" (I 73), also von einem nicht festzulegenden Augenblick. Genauso kann auch das "Verstehen Jesu von Wille zu Wille" (III 883) nicht determiniert werden. Immer wieder hat Schweitzer darauf bestanden, dass die Konfliktsituation, in die uns die Ehrfurcht vor dem Leben führt, den Handelnden zwingt, "in jedem Falle selber zu entscheiden, inwieweit er ethisch bleiben kann und inwieweit er sich der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf sich nehmen muss. Nicht durch empfangene Anleitung..." (II 388). Er muss mit der Situation um die Entscheidung ringen, bis etwas geschieht, - wie Martin Buber sagt, zu dem Schweitzer eine enge Beziehung hatte[167]. Ott gibt die entscheidende Auffassung Bubers weiter: "Der Mensch erzeugt den ethischen Wert nicht willkürlich, sondern er entdeckt ihn, indem er in bestimmter Situation einem Anspruch ent-spricht"[168]. Bedenken

166 GW V 155: „Wer einen aus dem Nest gefallenen Vogel aufhebt, findet sich - um ihn füttern zu können - genötigt, kleine Lebewesen zu töten. Dieses Handeln ist völlig willkürlich. Mit welchem Recht opfert er eine Vielzahl von Leben um eines einzigen willen? Mit der gleichen Willkür verfährt er, wenn er ihm unsympathische Tiere vernichtet, um andere vor ihnen zu schützen." Zur Diskussion: H.Groos, Schweitzer, S.705-737; C.Günzler, A.Schweitzers Ethik und ihre Kritiker, in: Rbf.62; H.Reiner, Die Zukunft der Ethik A.Schweitzers; H.Baur, Gespräche '67, S.49ff; O.Spear, Grundlinien; W.Hardegg, Tierversuche und medizinische Ethik, S.68ff; L.Watzal, Entwicklung, S.62ff; K.Friedemann, Schweitzers Irrtum; F.Buri, Schweitzer-Jaspers, S.17: „keine Kasuistik". - Die Ehrfurcht vor dem Leben ist die völlige Infragestellung des menschlichen Handelns. Schweitzer war nicht gegen Werte, die sich der Einzelne selbst erarbeitete, sondern gegen festgelegte. Natürlich kann man sich fragen, ob etwa der Wert des Menschen immer wieder und von jedem neu bedacht und erarbeitet werden müsse, weil doch die Antwort immer dieselbe sein werde. Darum geht es gerade, dass sie jeder Mensch hat geben müssen und wissen soll, dass sie nicht nur für ihn allein gilt.

167 M.Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, S.12f: „Albert Schweitzer danke ich dafür, dass ich durch ihn, durch seine Person und sein Leben, zuerst die Weltoffenheit und damit auch die eigentümliche Israelsnähe, die dem Christen und auch dem christliche Theologen (der zu sein Schweitzer ja nicht aufgehört hat) möglich ist, unmittelbar kennengelernt habe."

168 H.Ott, Wirklichkeit I, S.228 (vgl. M.Buber, Werke 1, München, Heidelberg 1962, S.120).

wir das jahrelange Ringen Schweitzers um die richtige praktische Tätigkeit[169], das Ringen um den ethischen Satz der "Ehrfurcht vor dem Leben" (I 169) und das tägliche Ringen um die sachgerechten ethischen Entscheidungen (I 243), so dürfen wir Bubers nicht-kasuistische Auffassung, in deren Nähe Bonhoeffers Ethik steht, auch für Schweitzer in Anspruch nehmen. Die ethischen Skizzen[170] Schweitzers und Bonhoeffers stehen in vergleichbarem Licht: "Ich stehe immer als geschichtlicher und beanspruchter Mensch im Gegenüber zu einer absoluten Forderung, die sich als immer dieselbe in immer neuer Gestalt jetzt und hier für mich einstellt, die sich mir aber immer entzieht, wenn ich sie über das Jetzt und Hier der Situation hinauslangend, mit Händen greifen will. Ich kann sie nicht mit Händen greifen, ich kann nur mich selber an sie, so wie sie sich jetzt und hier einstellt, hingeben und so das ewige Wort mit meinem Leben, mit dem Einsatz meines Lebens, auslegen"[171].

Diese Ethik ist weder willkürlich, da sie auf einen Anspruch antwortet, noch determiniert, weil sie in ihrer Lebendigkeit die Antwort in keiner Situation bereitstehen hat. Sie weiss sich aber rückgebunden an eine Wirklichkeit, von welcher der Ruf an sie ergeht.

3.4.2. Die fehlende Wertskala bei A.Schweitzer

Von philosophischer Seite wurde Schweitzer der Vorwurf gemacht, seine Ethik der "Ehrfurcht vor dem Leben" sei praktisch undurchführbar. An der Tatsache, dass Menschen ihr Leben nur auf Kosten anderen Lebens (Tiere, Pflanzen, Mikroben u.s.w.) fristen können (I 243), ist nicht nur die eben erwähnte Diskussion um eine Wertskala der Lebewesen entbrannt, sondern es ist auch der Vorwurf erhoben worden, dass man nicht von Schuld sprechen könne, wenn der Mensch Leben töte, um selbst zu überleben[172]. Insbesondere wird darauf hingewiesen, dass von Schuld nur dann gespro-

169 GW I 102; vgl. A.Schweitzer-H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912.

170 Vgl. D.Bonhoeffer Ethik, Vorwort von E.Bethge, und A.Schweitzer, GW II 115.

171 H.Ott, Wirklichkeit I, S.231.

172 Vgl. das erwähnte Zitat GW V 155, sowie GW I 242f, II 348.

chen werden könne, wenn das Schuldigwerden vermieden werden könnte (Helmut Groos und Hans Reiner), wenn also die Freiheit der Wahl bestehe (Günther Patzig)[173]. Schweitzer zufolge wird der Mensch aber in jedem Fall schuldig; er wird "schuldlos schuldig"[174].

Verschiedene Aspekte dürfen nicht vergessen werden: Zur Schuld gehört die "ins Grenzenlose erweiterte *Verantwortung* gegen *alles*, was lebt" (I 171). Hier dringt der Theologe Schweitzer durch. Denn die Fähigkeit zu Schulderkenntnis und Sühne ist ein wesentliches Merkmal der Verantwortung und zeigt "eine entscheidende Grundbefindlichkeit des Menschen" auf. Es gilt zu beachten, dass es in den meisten Fällen, wo irgendein Leben getötet wird, "keine äusserlich sichtbare Instanz [gibt], die Schuld anklagen und Sühne fordern würde. Die Instanz, die hier wirkt, ist hingegen unmittelbar ein Begleitumstand der Einheit des Wirklichen..: Ihr zufolge hängt alles mit allem zusammen und wirkt alles auf alles zurück"[175]. Man ist versucht, an den alttestamentlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen zu denken[176]. Denn Schweitzer bekämpft die Gedankenlosigkeit, mit der sich der moderne Mensch in der gegebenen Welt dem nicht-menschlichen Leben gegenüber verhalten hat (I 243). Der Mensch ist verantwortlich dafür, dass das Leid der Kreaturen diese schrecklichen Ausmasse angenommen hat. Viel zu wenig ist er sich des Konfliktes bewusst, in welchem er sich "inmitten von Leben, das leben will" (II 377) befindet. Zu sehr ist nach anthropozentrischen Massstäben beurteilt worden[177]. Leben zu fördern

173 H.Groos, Schweitzer, S.527ff, dort weitere Verweise; H.Reiner, Die Zukunft der Ethik Schweitzers, S.162; ders., Die philosophische Ethik, S.202ff; G.Patzig, Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten, S.72: „Die Doktrin von der unentrinnbaren moralischen Schuld in Konfliktsituation kann sogar zu einer gefährlichen Gleichgültigkeit gegenüber moralischen Verpflichtungen überhaupt führen, in jedem Falle gewissenhaft nach der besten Lösung zu suchen." Siehe auch B.Otto, Friedenspolitik, S.55f; B.Winnubst, Friedensdenken, S.200f.

174 StPr S.131; vgl. 133: dem „unschuldig Schuldigen"; wswt S.82, Anmk.4: „Alles Wirken bringt Schuld".

175 M.Schütz, Ehrfurcht vor dem Leben, S.149.

176 K.Koch, Die Profeten I u. II, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978/1980, siehe dort Register; W.H.Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1987^6, S.302ff.

177 GW I 242. M.Schütz, Ehrfurcht vor dem Leben, S.148, nennt Schweitzers Ethik eine „Konfliktethik": „Schweitzer möchte mit seiner Ethik den Menschen alleine dazu sensibilisieren, den Konflikt, in den die Entscheidungszwänge ihn immer wieder führen werden, zu erkennen und als zentralen Antrieb für das ethische Handeln anzunehmen." Vgl. K.Barth, KD III,4, S.401: „Und die Nähe des Tieres zum Men-

und zu retten sei es auch "nur" ein Insekt aus dem Regentümpel, bedeutet das Geheimnis der Erlösung aus der Schuldigkeit wahrzunehmen[178].

Dietrich Bonhoeffer kann hier mit seinem Begriff der "Bereitschaft zur Schuldübernahme" guten Dienst leisten. Er schreibt: "Es gibt keine ethische Isolierung des Sohnes von seinem Vater, es gibt sogar auf Grund des Seienden ein notwendiges Mittragen, Mitaufsichnehmen der Schuld des Vaters oder des Bruders"[179]. Somit habe ich keine Wahl, mich aus diesem Zusammenhang zu lösen, sondern ich bin - mit oder ohne Wille - eingebunden. Ich gehöre zu der Lebenssituation mit ihrer Vergangenheit, in die mein Leben gegeben ist.

Jesus ist "als im geschichtlichen Dasein der Menschen verantwortlich Handelnder... schuldig" geworden. Deshalb: "Wer sich in der Verantwortung der Schuld entziehen will, löst sich aber auch aus dem erlösenden Geheimnis des sündlosen Schuldtragens Jesu Christi und hat keinen Anteil an der göttlichen Rechtfertigung, die über diesem Ereignis liegt"[180]. Selbst dort, wo ich nach allgemein menschlichen Überlegungen unschuldig bin - Bonhoeffer in der Verschwörung, Hitler zu töten, Schweitzer, der als Arzt unendlich

schen bringt es unweigerlich mit sich, dass der Mensch mit seiner Tötung etwas tut, was der Menschentötung mindestens sehr ähnlich ist." Ebda. S.403: „Gibt es eine Freiheit zur Tötung des Tieres, dann bedeutet das also auf alle Fälle die Übernahme einer qualifizierten, nun gewissermassen verdoppelten Verantwortlichkeit... Anders als unter dem Druck von Nötigung kann das offenbar nicht geschehen." Es darf im übrigen nicht vergessen werden, dass z.B. Tierschutzbewegungen erst vor gut hundert Jahren begannen. - Als Beispiel einer falschen Wertskala diene H.Reiner, Die Zukunft der Ethik Schweitzers, S.163: „Dass schliesslich das Leben eines edlen Tieres wie das eines Pferdes höher steht als das Leben eines Wurmes, wird doch wohl kaum jemand ernstlich bestreiten." Die Bezeichnung edel für das Pferd ist ein rein anthropozentrischer, allenfalls ein zoologischer Ausdruck. Sehr viele Lebewesen der Erde sind wohl eher auf den Wurm als auf das Pferd angewiesen. Interessant ist das Urteil eines Fachmanns über die von uns oft lästig empfundenen Insekten, Karl von Frisch, Die Insekten als Weltmacht, in Universitas 1/1974, S.35: „Man kann die Insekten nicht als <niedere Tiere> bezeichnen; in der Differenziertheit und Leistungsfähigkeit ihrer Organe stehen sie auf gleicher Stufe mit den hoch entwickelten Wirbeltieren. In manchen Punkten sind sie ihnen überlegen."

178 GW II 381f; StPr S.135; vgl. a.a.O. S.111.

179 D.Bonhoeffer, Ethik, S.361.

180 D.Bonhoeffer, Ethik, 256; 255: „Jesus will nicht auf Kosten der Menschen als der einzig Vollkommene gelten, will nicht als der einzig Schuldlose auf die unter ihrer Schuld zugrundegehende Menschheit herabsehen..."

viele Bakterien totet (II 387) - muss ich dennoch von Jesus Christus her die Bereitschaft zur Schuldübernahme akzeptieren. Nur durch diese Schuldübernahme hindurch gelange ich zum "erlösenden Geheimnis", nur dadurch bin ich "anders-als-die Welt". Es gilt für beide: "Die Tatsache, dass nichts für ihn [den verantwortlich Handelnden] eintreten, ihn entlasten kann als seine Tat und er selbst, ist der Beweis seiner Freiheit"[181].

Hierhin gehört das Vertrauen in Gottes Vorsehung, bei Bonhoeffer ausgeprägt, bei Schweitzer weniger oft thematisiert, aber implizit vorhanden. Bonhoeffer schrieb 1942: "Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will" (WEN 20). Schweitzer sagte 1932 in einer Predigt: "Glaubt, dass Gott, der das Böse in der Welt zulässt, ohne dass wir es begreifen, den Sieg des Guten will"[182]. Man wird an den Ausspruch Bonhoeffers erinnert, dass uns Gott "nicht nur als Du, sondern auch <vermummt> im <Es>" begegnet[183]. Das Du Gottes finden wir aber erst "jenseits dieses zwiefachen Vorgangs" von Widerstand und Ergebung. Ich füge hinzu: wir finden es jenseits der Spannung, welche die Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt" hervorruft.

3.4.3. Verantwortung als Stellvertretung des Menschen

Kurz soll hier auf den Begriff der Stellvertretung bei D.Bonhoeffer hingewiesen werden[184]. Dem Begriff liegt die Stellvertretung Christi in seinem Leiden und Tod zugrunde, welche dieser an unserer Stelle durchgestanden hat[185]. Dabei ist zu beachten, dass die Stellvertretung sich nicht auf ideelle oder materielle Güter beschränkt, sondern "Christi Stellvertretung ist Stellvertretung der Person, nicht nur von Lebensgütern"[186]. In verdankenswerter Weise

181 D.Bonhoeffer, Ethik, S.264; GW II 382.

182 Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 7/8, 5.8.1987, S.1. Im persönlichen Leben bei Bonhoeffer: WEN 427 und bei Schweitzer: I 99. Vgl. W.Picht, Schweitzer, S.77 und 151. Ausführlich zur Vorsehung bei Bonhoeffer: H.Ott, Wirklichkeit I, S.251ff.

183 WEN 244; vgl. 3.1.1. Anmk.16.

184 Ausführlich bei H.Ott, Wirklichkeit, S.186-194, H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.268-304.

185 D.Bonhoeffer, Ethik, S.239.

186 H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.271. Auf S.281-184 setzt sich Abromeit mit verschiedenen Kritikern von Bonhoeffers Stellvertretungsbegriff auseinander.

hat Hans-Jürgen Abromeit die Entwicklung des Begriffs bei Bonhoeffer herausgearbeitet. Der christozentrische Anfang in "Sanctorum Communio", wo Stellvertretung und Solidarität noch scharf getrennt werden, erfuhr eine mehr anthropologische Fortsetzung, indem Stellvertretung immer deutlicher Solidarität mit einschliesst[187]. Abromeit kommt zum Schluss: "Bonhoeffer will - je länger, je weniger - nicht ein stellvertretendes sakramentales und ein solidarisches exemplarisches Leiden Christi voneinander trennen, sondern herausstellen, dass das eine Leiden Christi diese beiden Aspekte hat... Stellvertretung schliesst bei Bonheoffer von nun an - sowohl als christologischer wie auch als anthropologischer Begriff - immer Schuldübernahme und Mitleiden ein"[188].

Schweitzer verwendet den Begriff nicht explizit. Er findet sich aber der Sache nach in seinem Werk in Andeutungen. In der "Selbstdarstellung" referiert er das Selbstverständnis Jesu: "Dass Gott diese Stellvertretung [den Tod Christi als Sühnehandlung] zulässt, ist eine Gnade, die er den Erwählten erweist"[189]. Selber ist er der Ansicht, dass der Sühnetod Jesu, dieses stellvertretende Sterben, "eine Sühne für die Schuld der anderen"[190] war, welche für uns den Gedanken in sich trägt, "dass Ethik tätige Selbsthingabe des einzelnen an die anderen ist" (II 185). Die Reise nach Afrika ist eine Sühnehandlung gewesen, die er stellvertretend für jene vollzog, denen die Möglichkeit oder die Einsicht fehlte. Die Nachfolge Chri-

187 H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.285 nennt Sanctorum Communio, S.92 und Nachfolge, S.68 als Referenzen.

188 H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.288; S.289: „Diese Dialektik der Stellvertretung, die von der in Christus vollzogenen Stellvertretung des Leidens für uns zu einer uns mit Christus zu vollziehenden Leidensstellvertretung für die Welt führt..."

189 A.Schweitzer, Selbstdarstellung 1927, S.282.

190 GW V 318; vgl. III 622-625. Die Problematik eines „stellvertretenden Sterbens" war A.Schweitzer bewusst (IV 663). Hat er a.a.O. 1901 die Meinung vertreten, dass Jesus glaubte, das Kommen des Reiches Gottes werde beschleunigt, wenn er alle das Reich noch aufhaltende Sündenschuld auf sich nehme, so modifizierte er diesen Gedanken 1967 dahingehend, dass „Jesus seinen Tod doch nicht als ein für Sündenvergebung erfordertes Opfer ansehen kann. Seine Vorstellung von dem ohne weiteres aus Gottes Barmherzigkeit kommenden Verzeihen lässt es nicht zu" (IV 662). Vielmehr ist der Tod Jesu „ein Dienen und ein Entrichten eines Lösegeldes" in Sinne eines den „Vertrag" bekräftigenden Aktes (IV 662). Vgl. E.Grässer, Theologe, S.87f. Zum Problem Opfer, Sühneopfer, Stellvertretung siehe: K.Barth, Kirchliche Dogmatik IV,1 „Jesus Christus, der Herr als Knecht", Zürich 1953; D.Sölle, Stellvertretung; R.Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg, Basel, Wien 1983 (orig. frz. 1978).

sti führt den Menschen in die Stellvertretung, die sich auch im Unscheinbaren erweist: "Geh nicht achtlos an dem armen Insekt, das ins Wasser gefallen ist, vorüber, sondern ahne, was es heisst: mit dem Wassertod ringen. Hilf ihm mit einem Haken oder einem Hölzchen heraus, und wenn es sich dann die Flügel putzt, so wisse, es ist dir etwas Wunderbares widerfahren: das Glück, Leben gerettet zu haben -, im Auftrag und in der Machtvollkommenheit Gottes gehandelt zu haben. Der Wurm auf der harten Strasse, auf die er sich verirrt hat, verschmachtet, weil er sich nicht einbohren kann. Lege ihn aufs weiche Erdreich oder ins Gras! <Was ihr getan habt einem dieser Geringsten, das habt ihr mit getan> - dies Wort Jesu gilt nun für uns alle, was wir auch der geringsten Kreatur tun"[191].

An Bonhoeffers Verständnis der Stellvertretung ist kritisiert worden, dass er sie zwar, anders als Barth, als Verantwortung denke, jedoch im Gegensatz zu jenem das Angewiesensein vernachlässige. Dadurch werde die Vorläufigkeit der Stellvertretung und die Notwendigkeit, selbst stellvertreten zu werden, nicht beachtet. So entstehe die "Gefahr, dass der Verantwortliche das eigene Handeln" verabsolutiere[192]. Auch wenn diese Kritik eine Differenzierung erfahren hat[193], so weist sie uns dennoch auf einen Punkt, der nicht ausser acht gelassen werden darf.

Ist es möglich, dass die an Bonhoeffer geäusserte Kritik auch auf Schweitzer zutrifft? Vom begründenden Satz der "Ehrfurcht vor dem Leben" ausgehend: "Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" bestätigt sich diese Kritik bei ihm nicht. Denn es ist mir als Mensch aufgrund dieses Satzes bewusst, dass ich nur auf Kosten anderen Lebens (über-) leben kann (II 381). Wovon ich mich immer ernähre, muss ich Leben töten - Leben, das an meiner Stelle stirbt. Wieviel Leben ich auch in der Verantwortung gegenüber dem Leben zu retten vermag, - es bleibt doch im Bewusstsein das Wissen um das Angewiesensein auf dieses oder anderes Leben bestehen.

Der Begriff der Verantwortung ist im Wesentlichen mit drei Fragen verbunden: 1. Wer ist zuständig und kompetent, Verantwortung zu tragen? 2. Gegenüber wem wird Verantwortung getragen?

191 wswt S.55. Vgl. StPr S.111, 135.

192 D.Sölle, Stellvertretung, S.103-109. Vgl. die Möglichkeit der Stellvertretung des Christentums durch Gemeinschaften, J.B.Metz, Religion-ja, Gott-nein, S,17f.

193 H.Ott, Wirklichkeit I, S.187-190, H.-J.Abromeit, Geheimnis, S.268f Anmk.2.

3. Wofür wird Verantwortung übernommen?[194] Nach Bonhoeffer übernimmt der einzelne Mensch Verantwortung für diese Welt, weil Gott sich gerade in ihr inkarniert hat. Somit steht der Mensch in seiner Verantwortungshaltung vor Christus. Christliches Leben muss bereit sein, Stellvertretung zu üben und sich stellvertreten zu lassen, nicht im Sinn einer Gesetzlichkeit, sondern nicht-kasuistisch, das heisst in einem freien Wagnis, wenn es die Situation gebietet. Dazu gehört die Bereitschaft zur Schuldübernahme, denn es kann sich nicht um eine partielle, sondern nur um eine wirkliche Stellvertretung handeln, welche die Anerkennung von Schuld nicht ausschliesst. Wenn die Stellvertretung Gewinn für den Handelnden abwirft, steht sie in der Gefahr, mit kalkulierender Absicht zu handeln. Durch die wirkliche Verantwortung für die Welt bleibt Verantwortung kein Thema der individuellen Lebensführung allein, sondern wird zur Aufgabe eines gemeinsamen Lebens. "Für andere dasein" bedeutet ein kommunikatives Handeln, weil sonst autoritär über andere entschieden wird.

Das Problem einer solchen "Struktur verantwortlichen Lebens"[195] liegt in ihrer christologischen Zentrierung, denn es wird "schwierig zu klären, inwiefern Verantwortung überhaupt an Sachforderungen zu messen ist"[196]. Wird dies aber nicht dadurch geklärt, dass Bonhoeffer bewusst eine Offenheit bewahrt, weil die Welt "mündig" geworden ist? Dies kann hier bedeuten, dass sich die Anforderungen an die Verantwortung bei jeder Sache neu gestalten, was eine ständige lebendige Reflexion erfordert. Diese kann im extremen Einzelfall zu einem gewaltsamen Eingriff (gegen Hitler) führen. Eine "akosmische Liebesethik", wie sie Max Weber verwarf, finden wir bei Bonhoeffer nicht.

Schweitzers Verantwortung ist ebenso eine Verantwortung für die Welt, denn sie ist in erster Linie eine Verantwortung dem Leben gegenüber, das den einzigen sichtbaren Grund für die Welt darstellt. Wohl geht es zunächst um die Gesinnung des Individuums, das aus "Ehrfurcht vor dem Leben" handeln soll. Aber es wäre falsch, Schweitzer als reinen Gesinnungsethiker zu kategorisieren. Vielmehr stellt man ein dialektisches Verhältnis zur Verantwortungsethik fest, die sich in seinem Engagement gegen die Atombe-

194 Vgl. M.Honecker, Theologische Ethik, S.329.
195 D.Bonhoeffer, Ethik, S.238-269.
196 M.Honecker, Theologische Ethik, S.331.

waffnung zeigt. Er warnte in seinen Appellen vor den Folgen solcher Machenschaften und nahm auf diese Weise Verantwortung für die Zukunft wahr. Der Versuch, die Öffentlichkeit aufzurütteln, seine Verbündung mit Gleichgesinnten und seine Forderung nach Gesprächen enthebt ihn einem allfälligen Vorwurf, die sozialethischen Aspekte seiner Ethik zu vernachlässigen.

Wem gegenüber fühlt sich Schweitzer verantwortlich? Es gibt zwei mögliche Antworten. Zum einen ist es das Leben selbst, hinter dem sich das Geheimnis Gottes verbirgt. Zum anderen ist es der Wille Jesu, dessen Ruf ein Ruf zu verantwortlichem Leben ist[197], wie es der Gang nach Lambarene illustriert.

Sosehr Schweitzer und Bonhoeffer ihre bekannten Lebensentscheidungen als Einzelpersönlichkeiten getroffen haben, sosehr ist aber auch darauf hinzuweisen, dass sie beide Verantwortung in einem ökumenischen, die ganze Welt umspannenden Reflektieren und Agieren verstanden haben: Bonhoeffer in der ökumenischen Bewegung vor dem Krieg und Schweitzer in seinen Appellen an die Weltöffentlichkeit.

Hans Jonas hat Verantwortung in drei Punkten charakterisiert, die nahe bei Schweitzer und Bonhoeffer liegen: Globalität, Kontinuität und Zukunft[198]. Schweitzers "ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung" (I 171), sein Durchhalten im ethischen Tun unter wechselnden Bedingungen bis ans Lebensende und seine Sorge um den Weiterbestand der Welt bezeugen dies. Bei Bonhoeffer ist eine globale Verantwortung bezweifelt worden aufgrund des Satzes: "Unsere Verantwortung ist nicht eine unendliche, sondern eine begrenzte"[199]. Dies kann aber nur geschehen, wenn der Satz isoliert wird vom übrigen Denken Bonhoeffers. Natürlich ist eine Allerweltsverantwortung, die sich nicht mehr konkretisieren kann, lahm und unbrauchbar. Das angegebene Zitat will darauf hinweisen, dass wir Verantwortung nur "in der Begrenzung durch unsere Geschöpflichkeit"[200] übernehmen können. Genau dies ist ja ebenso

197 StPr 44.

198 H.Jonas, Erkenntnis und Verantwortung, S.119-121; ders., Prinzip der Verantwortung, Kap.VII. Ein kurzer Vgl. von Jonas und Schweitzer findet sich in Rbf.66, S.41-44.

199 D.Bonhoeffer, Ethik, S.248; so K.Engelhardt, Glauben, Denken und Erfahrung, S.30f.

200 D.Bonhoeffer, Ethik, S.247. Von hier aus muss H.Jonas „Prinzip" der Verantwortung, sofern es ein System bezeichnet, kritisiert werden.

Schweitzer schmerzlich bewusst, wenn er von der "Selbstentzweiung des Lebens" spricht (II 381). Ohne unser eigenes Zutun werden wir durch das Faktum unseres eigenen Lebens täglich schuldig. Das ist unsere Begrenzung als Geschöpfe. Wir müssen uns situativ entscheiden im Wissen, dass es sich nur um eine von unendlichen Situationen handelt, für die wir in diesem Moment Verantwortung übernehmen. Aber darüber steht doch ein ethisches Bewusstsein, dass weder die Folgen des Tuns oder Unterlassens unberücksichtigt lässt, noch sich ein reines Gewissen schafft, indem die Welt in von uns verantwortbare oder uns ethisch nicht betreffende Räume geteilt wird.

„Lambareni, das heisst:
Wir wollen es versuchen."

3.5. Die Weltverantwortung des Christen

Wir haben zu Beginn dieser Arbeit biographische Momente bei Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer betrachtet, die eine Bewegung aufzeigen, die ich "aus-der-Welt-in-die-Welt" genannt habe. Unter diesem Aspekt wurden die Denkstrukturen Schweitzers untersucht, die darauf denjenigen Bonhoeffers gegenübergestellt wurden. Dabei ist die Parallelität, was meine These betrifft, deutlich geworden. Was für Schlüsse können wir daraus für eine Weltverantwortung der Christen ziehen?

3.5.1. Komplementarität in der Biographie von Leonhard Ragaz

In 1.3. ist kurz darauf hingewiesen worden, dass auch bei Leonhard Ragaz das Phänomen der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt" zu beobachten sei. Wir möchten an dieser Stelle darauf zurückkommen. Denn das Demissionsschreiben an die Erziehungsdirektion des Kantons Zürich, publiziert unter dem Titel: "Warum ich meine Professur aufgegeben habe?[201]", enthält eine ganze Reihe jener Lebensmuster, die wir bei A.Schweitzer und D.Bonhoeffer festgestellt haben (1.3. und 1.4.).

Ragaz' Argumente seien hier stichwortartig zusammengefasst. Der Rückzug vom Katheder erfolgt "im Gehorsam gegen die

201 L.Ragaz, Warum ich meine Professur aufgegeben habe?, S.61-71. Siehe auch E.Thaidigsmann, Die Weltlichkeit Gottes; M.Mattmüller, Leonhard Ragaz.

Stimme des Gewissens und das, was ich als Willen Gottes betrachte" (S.64). "Ich lasse mich von Gott führen" (S.70). Der "lebenshemmende und trügerische Intellektualismus" ist der "ganz falsche Weg, der heute ins Pfarramt führt" (S.64). Deshalb will er sein "religiöses Bekenntnis auch ins politische, soziale und kulturelle Leben hinein[]tragen, statt es sorgfältig in eine nur Fachleuten bekannte Theologie einzuschliessen und damit unwirksam zu machen" (S.62). "Die Wahrheit, die ich vertrete, [geht] mit einem akademischen Amt nicht recht" zusammen (S.66). Ich bekämpfe "das religiöse Glaubenssystem, das an Stelle des unmittelbaren Tuns tritt." Ich musste, "so wie nach meiner Überzeugung das Reich Gottes muss, aus der Kirche *in die Welt*" (S.67). Ich erwarte "von den Kirchen als solchen... wenig." Ich habe "meine Hoffnung... auf das Reich Gottes... gestellt" (S.65). Das offizielle Christentum ist "der Aufgabe der Weltüberwindung durch den Glauben nicht gewachsen" (S.68). Denn es übersieht: Gott "bedarf der Menschen, um sich kund zu tun." - "Es wird nicht gehen ohne einen Auszug *aus* dem Land *der Welt* in das Land Gottes" (S.69). Deutlich finden wir die Komplementarität von "Auszug aus... der Welt" (S.69) und "in die Welt" (S.67). Klar wird dabei, dass es sich beim Auszug weder um eine Abkapselung handelt noch um einen bleibenden Rückzug: die Intention eines Ganges "in die Welt" ist bereits stark spürbar.

Mit diesem Schreiben weist Ragaz auf eine Kluft hin, deren Überwindung sich auch Schweitzer und Bonhoeffer vorgenommen haben: Die Trennung von Denken und Tun. Bonhoeffer dachte an die Ausbildung von Theologen in "kirchlich-klösterliche[n] Schulen"[202]. Das Predigerseminar in Finkenwalde war ein solcher Versuch. Dieser führte ihn persönlich zu einem Handeln, das als "Widerstand und Ergebung" in die Geschichte einging. Schweitzer zeigte bereits 1902 einen ähnlichen Ansatz. Im Theologiestudium "gilt das: ora et labora! Schweig, bet und arbeite - und durch fromme, ernste Arbeit dringst du hindurch zu wahrer Erkenntnis." Der kritische Student fühle, "dass ihm das absolut notwendige Gegengewicht der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion, nämlich das Drinstehen im praktischen religiösen Wirken fehlt... Das Ideal wäre das Nebeneinander von Tätigkeit und Studium, ein

202 GS III 25: „Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen."

Ideal, das wohl nie zu verwirklichen ist"[203]. Zwei Hinweise sind hier von Bedeutung. Erstens: In seinem Leben hat Schweitzer das "Ideal" in persönlicher Weise zu verwirklichen versucht. Bis zu seinem 30.Lebensjahr stand die wissenschaftliche, danach die praktische Tätigkeit im Vordergrund. Zweitens: Schweitzer negiert keineswegs die wissenschaftliche Ausbildung an sich. Es sei "absolut nötig, dass der zukünftige Prediger hindurchgehe durch die ganze kritische Forschung..., damit er sich hindurchringe zu einer persönlichen Überzeugung"[204]. Wir treffen hier wiederum auf das bei Schweitzer oft festgestellte "hindurch", das eine Lebensspannung anzeigt und vom Problem des menschlichen Verhältnisses zur Welt herrührt. Am Ende steht ein Mensch, der frei von Dogmatismus und starrer Tradition, aus eigenem Denken sich selber und die Welt als Ganzes begreifen lernt.

3.5.2. Vita contemplativa und vita activa

Die Gefahr dieses eigenständigen Denkens liegt darin, dass es sich von der Welt abhebt, auf sich zurückzieht und damit einer Einseitigkeit, einer Partialität verfällt. Im Wissen darum formulierte Schweitzer die Grundfrage der Religion folgendermassen: "Wie kann ich mich als in der Welt und als zugleich in Gott seiend erfassen" (II 685)? Rudolf Bultmann versuchte die Frage in der "Dialektik von Weltabwendung und Weltzuwendung, die das christliche Weltverständnis konstituiert" zu lösen[205]. Was ich jedoch unter "aus-der-Welt" verstehe, das was Schweitzer auch "anders-als-die-Welt" genannt hat, ist nicht mit einer "Abwendung" identisch. Denn der Gang "aus-der-Welt" verliert den Blick auf die Welt in keinem Moment; er "wendet" sich auch nicht in dialektischer Weise später der Welt wieder zu, sondern er führt "in-die-Welt" hinein. Schweitzer unterliegt keiner existenztheologischen Restrik-

203 A.Schweitzer, Der Protestantismus und die theologische Wissenschaft, S.86. A.Schweitzer-H.Bresslau, Die Jahre vor Lambarene, S. 31: „Und doch mein Taum - Pfarrer zu erziehen im täglichen Umgang, nicht Studierzimmer-Pfarrer sondern Menschen-Pfarrer, Idealisten..." (A.Schweitzer, 1.12.1902).

204 A.a.O. S.85.

205 B.Dieckmann, Bultmann, S.201.

tion, wie sie bei Bultmann kritisiert worden ist[206]. Denn er kann sich ein "Sein in Gott" nur vorstellen als Antrieb und "Nötigung" zum ethischen Tun (II 695). Weil das "Leben inmitten von Leben" die Kontingenz aller Dinge beschreibt (V 124), entgeht die "Ehrfurcht vor dem Leben" einer existentialistischen Konzentration auf die Subjektivität.

In seiner Predigt vom 3.5.1919 grenzt sich Schweitzer auch von Jesus ab. Während dieser in seiner geschichtlichen Herkunft und Situation der apokalyptischen Erwartung des Reiches Gottes konsequent gefordert hat: "Haltet euch von der Welt rein... Stellt euch ausserhalb der Welt", ist Schweitzer der Meinung, dass wir heute "als tätige, wirkende Menschen in der Welt stehen,... dass wir in allem Wirken und Tun mitleidend mit den Menschen bleiben und uns von unserer persönlichen Verantwortung, wie wir auf ihre Schicksale einwirken, niemals frei machen können"[207]. Es gibt kein "Freiwerden von der Welt", das nicht "zugleich auch zur Ethik des Wirkens in der Welt und auf die Welt" verpflichtet[208]. Das bedeutet für die heutige Ethik, dass es ihr "weniger um die Gesinnung und den Gehorsam, sondern weit mehr um die Gesinnung und Gehorsam einschliessende Verantwortung um unsere gegenwärtige Welt" gehen muss[209]. Dabei gilt auch das Umgekehrte: Die Verantwortung muss Antwort geben können; Gesinnung und Gehorsam müssen sie einschliessen, Schweitzer hat darum ausdrücklich vor einer Überorganisation und Verinstitutionalisierung des verantwortlichen Handelns gewarnt[210]. Die Bewegung "aus-der-Welt" schliesst den Gang "in-die-Welt" mit ein und umgekehrt.

206 D.Sölle, Politische Theologie, S.47ff. In der Frage der „existentialen Interpretation" kommen sich Bultmann und Schweitzer dennoch nahe, vgl. E.Grässer, Schweitzer-Bultmann, S.62ff.

207 wswt S. 85; vgl. S.130, 132.

208 GW II 368. Schweitzer kritisiert hier die chinesische und indische Philosophie, den Stoizismus, Spinoza, Schleiermacher, Fichte und Hegel.

209 U.Gerber, Die Bedeutung der Ethik, S.123.

210 GW II 40ff. In diesem Sinn sind auch Sozial- und Individualethik als komplementär zu betrachten. Vgl. GW II 73, 121, 171, 246,284, 333, 400; IV 494f, 501; V 374; wswt S.117ff; dazu: H.Groos, Schweitzer, S.592 (Schweitzer als Sozialethiker); H.W.Bähr, Begegnungen, S.325 (gegen alleinige Belastung des Individuums); E.Fromm, Fortschritt, S.758 (Ehrfurcht vor dem Leben ist Organisationsprinzip der Gesellschaft). Vgl. R.Bultmann, Glauben und Verstehen II, S.286: „Wo das gegenseitige Verhältnis durch Organisation geordnet wird, da hört das Vertrauen auf, das Band zwischen Mensch und Mensch zu sein."

Die Notwendigkeit dieser Komplementarität ist auch unter dem Stichwort "vita contemplativa - vita activa" beschrieben worden (2.3.). Wir haben gesehen, dass Schweitzer an diesem Punkt mit Meister Eckhart vergleichbar ist. Dieser versuchte über Thomas von Aquin hinauszuführen. Thomas hatte zwar aufgezeigt, dass der Mensch seine Kontemplation mittels der Aktion steigern könne, dass also das kontemplative Leben das aktive zu integrieren vermag. Es war ihm aber nur schlecht gelungen zu zeigen, wie der aktive Mensch seine eigene Kontemplation entwickeln könne[211]. Mit dem Bild der Ellipse, deren Brennpunkte die vita activa und die vita contemplativa sind, vermochte Eckhart auf überzeugende Weise die Komplementarität aufzuzeigen.

3.5.3. Immanente Transzendenz

Damit ist das Verhältnis von Immanenz (vita activa) und Transzendenz (vita contemplativa) angesprochen. Zwei unser Jahrhundert beeinflussende Ideologien haben in einer nicht unähnlichen Weise auf dieses Verhältnis reagiert. Vereinfacht ausgedrückt, hat das bürgerlich-kapitalistische Denken eine strikte Trennung vorgenommen, indem es der Religion einen Sitz in der Privatheit anwies; das marxistische Denken hat ebenfalls eine Spaltung vollzogen, indem es sich der Transzendenz als ideologisches Herrschaftsinstrument des Bürgertums zu entledigen versuchte. Für das Leben in der Welt leidet die Transzendenz bei beiden Denkweisen an vermeintlicher Bedeutungslosigkeit. Taja Gut hat diese Situation auf den gemeinsamen Nenner gebracht: "Das Heil wird ganz in ein Jenseits entrückt, um es ganz im Irdischen verfügbar zu machen"[212].

Die Versuche von Schweitzer und Bonhoeffer trachten danach, diese Trennung zu überwinden. Im Gefängnis notierte sich Bonhoeffer: "Das <Für-andere-Dasein> Jesu ist die Transzendenzerfahrung"[213]. Diese Erfahrung ist unlöslich an das Leben in der Welt

211 Ausführlich dargelegt bei D.Mieth, vita activa-vita contemplativa, S.227ff, 85ff, 113ff.

212 T.Gut, Individualität Nr.25/1990, Stuttgart, S.38.

213 WEN 414. Auf S.412 heisst es: „Christentum entspringt aus d[er] Begeg[nung] mit einem konkreten Menschen: Jesus. Transzendenzerfahrung." In der „Christologie"(1933), S.88, sprach er noch vom „Christus pro nobis... Christus pro me." Vgl. W.Reiser, Hiob, S.113: Es ist unsere Hoffnung, „dass Gott nicht unverletzbar rein

gebunden. Was Jesus für andere Menschen getan hat, ist in dieser Welt geschehen. Und nur auf dieser Welt kann ich selbst für andere da sein. In "Sanctorum Communio" sah Bonhoeffer "Christus als Gemeinde existierend"[214], stellte sich aber unter dem Eindruck der veränderten sozialen und persönlichen Perspektive im Gefängnis die Frage: "Wer Christus heute für uns eigentlich ist", und zwar auch für die "Religionslosen"[215]. Geht Bonhoeffer hier in eine Richtung, die zu benennen wäre mit "Christus als Menschheit existierend"? Lassen wir diese Frage bei ihm stehen und fragen bei Schweitzer weiter, denn er hat sie bejaht: Mein Leben ist inmitten von Leben; nicht allein von christlichem Leben. Dazu kommt, dass er in der Predigt vom 2.6.1907 eine Verdammnis der "Heiden" abgelehnt hatte, weil "wir nur alle zusammen eine Grundidee" haben, dass nämlich "in jedem Menschengeiste ein Funken des göttlichen Geistes wohnt"[216]. Damit löst sich das Christentum keineswegs auf, denn "wir brauchen Jesus und sein Evangelium hier in diesem Leben, dass wir hier in der Menschenexistenz, ...schon eins sind mit Gott. Wenn es einen Unterschied gibt zwischen den Menschen, in Hinsicht auf Seligkeit und Verdammnis, so ist er in diesem Leben! nicht in dem geistigen Leben nach dem Tode..." Damit trifft sich Schweitzer mit Bonhoeffers Gedicht "Christen und Heiden", wo es am Ende heisst: "Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not... und vergibt ihnen beiden"[217]. Das ist die "immanente Transzendenzerfahrung". Was wir für andere tun, weist nicht auf uns selber zurück, denn wir haben selber nötig, dass andere für uns da sind, sondern es verweist uns auf Jesu Dasein für andere.

Schweitzer schildert diesen Vorgang in einem mystischen Bild: "Denjenigen, welche ihm [Jesus] gehorchen", die also für-andere-da sind, "wird er sich offenbaren" und sie werden "erfahren, wer er ist" (III 887). In Schweitzers Terminologie heisst das konkret:

und jenseits der Welt in sich selber ruht, sondern selbst verletzbar ist in den Menschen und mit unseren Wunden zu tun hat."

214 D.Bonhoeffer, Sanctorum Communio, S.90-92.

215 WEN 305f; vgl. 365f.Interessant ist es, dass Bonhoeffer bereits 1933 in seiner „Christologie", S.15, schrieb: „Der Proletarier sagt nicht: Jesus ist Gott. Aber mit dem Wort von dem guten Menschen Jesus sagt er jedenfalls mehr, als wenn der Bürger sagt: Jesus ist Gott. Gott ist für ihn etwas, was der Kirche angehört."

216 Im Archiv in Günsbach.

217 WEN 382. Der Vers vorher endet so, dass Immanenz und Transzendenz aufs tiefste Verbunden sind: „Christen stehen bei Gott in Seinem Leiden."

"Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben begreift also alles in sich, was als Liebe, Hingabe, Mitleiden, Mitfreude und Mitstreben bezeichnet werden kann" (I 171). Im dreimaligen Erscheinen der Vorsilbe "mit" leuchtet eine Gegenseitigkeit, eine Solidarität und ein Miteinandersein durch, das einer einseitigen Stellvertretung des Stärkeren von oben herab zuwiderläuft. Die von Schweitzer intendierte Hingabe ist kein zum Masochismus neigendes Opfer, weil sie in Wirklichkeit ein "Abverdienen" dessen ist, was uns ohne unser Dazutun alles zuteil geworden ist. Das Glück hält uns nicht aus dem Leben heraus, es treibt uns vielmehr an, "etwas dafür zu tun"[218].

Das Grundprinzip des Ethischen lautet somit, "Hingebung an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben" (II 374). Schweitzer beantwortet damit auch die von ihm gesichtete religiöse Grundfrage, wie sich der Mensch gleichzeitig als "in-der-Welt" wie auch "aus-der-Welt", das heisst, als in Gott seiend, erfassen könne: nämlich "in dem Heraustreten aus dem Für-sich-Sein und in dienender Hingabe an anderes Leben"[219].

Die "immanente Transzendenzerfahrung" hat der Dichter Robert Walser in eigenwilliger, aber keineswegs titanischer Weise ausgedrückt: "Religiös war ich insofern stets, als ich noch keinen einzigen Tag ohne Glauben an mich geblieben bin. Man kann Gott nicht mit Kopfhängen gefällig sein"[220]. Fehlte der zweite Satz, müsste von einer oberflächlichen Selbstüberschätzung und Überheblichkeit gesprochen werden. So aber begründet er den Glauben an sich selber mit der immanenten Transzendenz lebendigen Daseins. Dies ist im Sinne von Martin Bubers Erzählung einer "Gottesleugnung" interpretiert, die, weil sie eine "gute" ist, eben gar keine ist: "Rabbi Mosche Löb sprach: <Es gibt keine Eigenschaft und keine Kraft am Menschen, die umsonst geschaffen wäre. Und auch alle niedern und verworfenen Eigenschaften haben eine Erhebung zum Dienste Gottes... Aber wozu mag wohl die Gottesleugnung geschaffen sein? Auch sie hat ihre Erhebung in der hilfreichen Tat. Denn wenn einer zu dir kommt und von dir Hilfe fordert, dann ist es nicht an dir, ihm

218 wswt S.126f.

219 Vgl. G.Altner, Naturvergessenheit, S.56: „Freiwerden von der Welt und Hingabe an anderes Leben sind Ausdrucksweisen einer Transzendenzerfahrung, die sich heute höchst konkret in vielen Initiativen zeigt..."

220 R.Walser, Fidelio, in: J.Greven (Hrsg.), Gesammelte Werke Bd.7, Genf 1966, S.184.

mit frommem Munde zu empfehlen, habe Vertrauen und wirf deine Not auf Gott, sondern dann sollst du handeln, als wäre da kein Gott, sondern auf der ganzen Welt nur einer, der diesem Menschen helfen kann, du allein"[221]. Das moralisch richtige Handeln "etsi deus non daretur"[222] weist gerade in seiner Immanenz auf die Transzendenz hin. Damit hängt das Problem des Synergismus zusammen, das oben (2.3.2.; 2.7.2.) diskutiert wurde.

3.5.4. Die Notwendigkeit komplementären Denkens

Die Trennung von Transzendenz und Immanenz hat ihre Parallele im cartesianischen Dualismus von Subjekt und Objekt. Dieser führte zu einer "modernen" Beherrschung der natürlichen Welt[223]. Auch "in Wissenschaft, Kunst und Moral werden nun Wahrheitsfragen, Geschmacksfragen und Fragen nach dem sinnlichen Ausdruck von Ich und Welt, sowie Gerechtigkeitsfragen voneinander getrennt bearbeitet"[224]. Schweitzer bestätigt das insofern, als es ihm nicht um eine Trennung, vielmehr um eine Komplementarität geht von Dogma und Glauben, Denken und Mystik, Denken und Handeln, Theorie und Praxis, Gebet und Arbeit, Kultur und Ethik sowie Reich Gottes und Politik. Bei Bonhoeffer ist es ausgedrückt in den Formen: "Polyphonie des Lebens", "Vorletztes-Letztes", "nicht-religiöse Interpretation" und "Arkandisziplin", "Widerstand und Ergebung". Ich habe alle diese Komplemente in einer Beziehung zur Welt verstanden, und sie deshalb unter dem Terminus "aus-der-Welt-in-die-Welt" summiert. Dabei ist unter komplementär zu verstehen: "unvermischt und ungeschieden", so dass das eine nicht mit dem anderen in eins gesehen werden kann.

Verschiedene Berichte, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind[225], haben in drastischer Weise Tatsachen und Szenarien vor

221 M.Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, S.538f.
222 Vgl. WEN 394: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott."
223 Vgl. 2.5.4.
224 A.M.Müller, Trennungseuphorie und Vereinigungssehnsucht, S.79.
225 D.Meadows, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972; H.Gruhl, Ein Planet wird geplündert, Frankfurt 1975; Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt 1981; H.C.Binswanger u. andere (Hrsg.), Der NAWU-Report. Wege aus der Wohlstandsfalle, Frankfurt a.M. 1978; u.v.a.m.

Augen geführt, die als Resultat der von Menschen "beherrschten" Natur zu begreifen sind. Die Diagnosen umfassen die anthropogenen Katastrophen, den masslosen Abbau der Rohstoffe und die daraus entstehenden sozialen Probleme. Der Mensch erfasst jedoch immer stärker, dass er nicht nur bestimmendes Subjekt ist, sondern je länger je mehr Objekt seines eigenen Tuns wird. Der Preis für die Errungenschaften der Technik und der Macht über die Natur ist eine noch nie dagewesene lokale und globale Risikosituation. Der Mensch lernt zusehends, dass er selber ein Teil der Natur ist, dass er "Leben inmitten von Leben" ist. Die aktuelle Diskussion dreht sich um die Frage, ob die Situation durch ein radikales Umdenken oder durch eine verfeinerte, gezieltere und verantwortungsbewusster eingesetzte Technik aufgefangen werden könne. Tendiert man zur technischen Möglichkeit, steht man vor der Gefahr, unter dem alten Paradigma der Trennung von Subjekt und Objekt weiterzufahren. Die gleiche Trennung, aber von der anderen Seite her, präsentiert sich in der "New Age"-Bewegung. Diese glaubt, dass "nach einer Zeit des Zerfalls... die Wendezeit" komme. "Das starke Licht, das zuvor vertrieben war, tritt wieder ein. Es gibt Bewegung... Es ist eine natürliche Bewegung, die sich von selbst ergibt"[226]. Hans A.Pestalozzi sichtet präzise, worin die Einseitigkeit liegt: "*Nur* das Bewusstsein derjenigen, die an der Macht sind, muss sich ändern"[227]. Wie beim herkömmlichen alten Paradigma bleibt die Trennung weiterhin bestehen. Der Zusammenhang der Beziehung von Subjekt und Objekt, ihr gegenseitiger Wirkungszusammenhang, bleibt ausgeblendet.

Carl Friedrich von Weizsäcker hat eine andere Sicht formuliert: "Der Wissenschaftler ist für die Folgen seiner Erkenntnis nicht legal, aber moralisch verantwortlich. Moralische Reife ist einem Menschen nicht erreichbar, der sich für die faktischen Folgen seines Handelns nicht verantwortlich weiss. Wer sonst soll denn die Verantwortung übernehmen, wenn es der Wissenschaftler nicht tut?

226 F.Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern 1982, S.5 (Zitat aus I Ging, das als Motto für das Buch verwendet wird). Vgl. G.Trevelyan, Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und Hintergründe des „New Age", Freiburg i.B. 1986[3].

227 H.A.Pestalozzi, Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New Age-Heilslehren und ihre Überbringer - ein Pamphlet, Düsseldorf 1985. Vgl. H.-D.Mutschler, Physik, Religion, New Age.

Wo die Wissenschaft dies nicht sieht, ist sie noch nicht erwachsen, ist sie noch ein Spiel von Kindern. Nicht der Verzicht auf die Wissenschaft ist gefordert. Nicht der Verzicht auf Wahrheitssuche; das hiesse unserer Kultur das Herz herausoperieren. Gefordert ist die Mitwirkung an der politischen Verwandlung unserer Gesellschaft, so dass in ihr technische Mittel begrenzten Zwecken gemäss verwendet werden"[228]. Schweitzer hatte bereits vor dem Missbrauch der Forschungsmöglichkeiten und der verfehlten Anwendung ihrer Resultate gewarnt: "Macht über die Kräfte der Natur ist eine Errungenschaft der zur Ausbildung gekommenen Kultur... Dass aber der Neo-Primitive von der Kultur das Geistige verwirft und das durch das Geistige geschaffene Materielle beibehält und also in primitiver Mentalität, als verstände sich dies von selbst, über die von dem Kulturmenschen erworbene Übermenschen-Macht verfügen will, ist etwas Ungeheuerliches"[229].

Daraus ergibt sich, dass bereits die Frage nach den Prioritäten, die sich die Forschung setzt, diskutiert werden müssen. Das heisst zugleich, dass eine neues Paradigma gefunden werden muss, dass weder im einen noch anderen Sinn an der Subjekt-Objekt-Trennung festhält. Denn: ist der metaphysische Kunstgriff des Wunders im religiösen Verständnis vor der Aufklärung (als Durchbrechung der Naturgesetze) nicht die eine Seite der Problematik, auf deren anderen die völlige Entsubjektivierung der Natur durch die moderne Technologie steht? Müsste darum nicht nach einer Komplementarität gefragt werden? Niels Bohrs Begriff der "Komplementarität", den er aus der Quantenphysik gewonnen hat, ist oben erwähnt worden (2.5.4.). Bohr hat den Begriff auch auf weitere Bereiche zu übertragen versucht, so etwa auf Subjektivität und Objektivität der Analyse oder auch auf Liebe und Gerechtigkeit in der Ethik[230]. Und Werner Heisenberg hegte die Hoffnung, dass wir einer Zeit entgegengehen, in der "sehr verschiedenartige menschliche Bestrebungen zusammenwirken können, um ein neues Gleich-

228 C.F.von Weizsäcker, Die Zeit drängt, S.93. Vgl. 2.6.2. Anmk.362. Vgl. H.Jonas, Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979. Kritisch zu Weizsäcker und „New Age" hat sich H.-D.Mutschler geäussert, Physik, S.183-206.

229 A.Schweitzer Kulturphilosophie III, 4. Teil, S.136, zit. bei C.Günzler, Der unbekannte Albert Schweitzer, S.91.

230 N.Bohr, Atomphysik und menschliche Erkenntnis, 1958, S.86ff.

gewicht zwischen Denken und Handeln, zwischen Aktivität und Meditation herzustellen"[231].

Aufgrund von Schweitzers Ethik der "Ehrfurcht vor dem Leben", in Verbindung mit von Weizsäckers Philosophie, hat Mathias Schütz als neues Paradigma "Die Einheit des Wirklichen" genannt[232]. Seiner Ansicht nach findet sich dieses in der von Schweitzer vertretenen Kontingenz alles Lebendigen. Schütz sieht hier richtig, wenn man etwa an den Satz Schweitzers denkt: "Und vertiefst du dich ins Leben, ...dann ergreift es dich plötzlich wie ein Schwindel. In allem findest du dich wieder"[233]. Deshalb hat er konsequenterweise auf eine Werteskala verzichtet: "Wer von uns weiss, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat" (I 242)? Schütz kommt zum Schluss, dass das - wie wir gesehen haben - in eine Aporie führende Weltanschauungsproblem Schweitzers: die Trennung von Welt- und Lebensanschauung, an Schärfe verliert. Er sagt: "Denn nun kann angesichts der Einheit des Wirklichen eine prinzipielle Bezogenheit beider festgestellt werden. Was Schweitzer in seiner Lebensanschauung <nur> in Analogie vom eigenen Willen zum Lebenswillen aller anderen Lebewesen schliessen konnte, erfährt aus der neuen Weltsicht eine philosophische Begründung [in Anschluss an Bohr, Heisenberg, Weizsäcker]. Insofern *ergänzen* sich im neuen Paradigma Welt- und Lebensanschauung"[234]. Schütz versucht diese Erkenntnisse für unternehmerische Entscheidungen fruchtbar zu machen[235].

Von Schweitzers komplementärem Denken her sind auch Werner A.Gallusser, der eine "Landethik" fordert und Günter Altner, der eine "Bioethik" erarbeitet hat, beeinflusst[236].

Ein neues Paradigma kann weder im Verzicht auf Technik bestehen, noch in einer bloss ausgeklügelteren Forschung und Verwaltung derselben. Fachliches Wissen und das Bewusstsein einer

231 W.Heisenberg, Physik und Philosophie, S.174.
232 M.Schütz, „Ehrfurcht vor dem Leben" in der industriellen Welt, S.141ff.
233 StPr S.122f. Vgl. den interessanten Gedanken von G.Theissen, Argumente, S.61ff: Die religiöse Erfahrung des Lebendigen: Organologische Resonanz und Absurditätserfahrung.
234 M.Schütz, „Ehrfurcht vor dem Leben" in der industriellen Welt, S.146.
235 A.a.O. S.151ff.
236 W.A.Gallusser, Landethik. Verantwortung aus Einsicht in die Mitwelt, S.31ff; G.Altner, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik.

"ins Grenzenlose erweiterten Verantwortung" (Schweitzer) müssen sich ergänzen. Verantwortliches Handeln ergibt sich aber nicht einfach rein innerweltlich. Das Problem, vor dem wir stehen, hat wesentlich damit zu tun, dass wir durch die technische Machbarkeit an die Grenzen unseres üblichen Verantwortungsbegriffes gestossen sind. Um Verantwortung tragen zu können, brauchen wir ein Gegenüber - sei er Partner oder Gegner. Wenn jedoch selbst die Katastrophen immer mehr als von uns Menschen selbst verursacht erfasst werden[237], dann treffen wir zunehmend auf uns selber. Die Natur antwortet uns nicht mehr, weil wir sie nach unseren Interessen zur Preisgabe ihrer Geheimnisse zwingen (Goethe)[238]. Wem sollen wir uns noch ver-antworten? Schweitzer weist auf das "Leben" und dessen Ursprung im "Urgrund des Seins", den er in der theologischen Terminologie "Gott" nennt. "Der in den Kräften und Lebewesen auftretende Wille zum Leben ist bestrebt, sich durchzusetzen. Im Menschen aber gerät dieses natürliche Bestreben in eine Spannung mit einem geheimnisvollen anderen. Die Lebensbejahung strengt sich an, Lebensverneinung in sich aufzunehmen..."[239]. Im "Willen zum Leben" erleben wir erkennend, dass wir genötigt sind, unser Leben anderem "Leben, das leben will" gegenüber zu verantworten. Wir sind nicht allein Subjekt.

So hat Schweitzer zu Möglichkeiten Anstoss gegeben, die für die Begegnung mit den Gefahren und Szenarien in der heutigen Risikosituation bedeutend sein werden.

237 Vgl. M.Schütz, „Ehrfurcht vor dem Leben" in der industriellen Welt, S.126-128, wo er sich u.a. auf Wirtschaftsstudien der Schweizerischen Rückversicherungs-Gesellschaft stützt.

238 J.W.von Goethe, Faust I, 672-675: „Geheimnisvoll am lichten Tag / lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben, / und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, / das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben."

239 GW II 355. G.Altner, Naturvergessenheit, S.68, kommentiert diese Stelle so: „Überall dort, wo dies geschieht, wo das durch Konkurrenz Vereinzelte in den Sog und den <Segen> der Lebensbewahrung gerät, zeigt sich das Ganze als tiefere Bestimmung von Mensch und Natur. Insofern ist das der Ehrfurcht vor dem Leben verpflichtete Gewissen in der Unmittelbarkeit seines Bemühens Gott verpflichtet."

3.5.5. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung

Es ist erstaunlich, dass Albert Schweitzer im sogenannten "konziliaren Prozess" für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung kaum je erwähnt wird[240]. Dietrich Bonhoeffers Name fällt immerhin in Erinnerung an seine Ansprache an der Weltjugendkonferenz 1934 in Fanö, wo er die Auffassung vertrat, dass "nur das eine grosse ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi" wirkungsvoll zum Frieden aufrufen könne[241]. Auch findet seine dort geäusserte Unterscheidung von Frieden und Sicherheit Anklang.

Liest man von Weizsäckers Buch "Die Zeit drängt", das er als Initiant des Konzils geschrieben hat, so entdeckt man implizit sehr viel, was mit Schweitzer zu tun hat. Ich beschränke mich hier auf die Grundthesen[242]:

1. Zur "Weltversammlung der Christen": Erinnern wir uns an Schweitzers Appelle an die öffentliche Welt-Meinung gegen die atomare Aufrüstung. Er tat dies in der Überzeugung, dass der durch den gesellschaftlichen Diskurs einsetzende Druck der Öffentlichkeit kriegsverhindernd sei.

2. Zur Frage der "Gerechtigkeit": Erinnern wir uns an Schweitzers scharfe Worte gegen den europäischen Kolonialismus, sein persönliches Beispiel der Sühne an Verbrochenem, aber auch an seine völkerrechtlichen Argumente gegen Atombombenversuche und -einsätze.

3. Zur Überwindung der "politischen Institution des Krieges": Erinnern wir uns an seine kulturethischen Schriften, insbesondere an seine Ethik der "Ehrfurcht vor dem Leben", an seinen Aufruf zu "Verhandlungen auf höchster Ebene" (30.4.1958), sowie an seine Rede anlässlich der Verleihung des Nobelpreises.

4. Zur Dialektik von "Frieden unter den Menschen" und "Frieden mit der Natur": Erinnern wir uns an den "Willen zum

240 Eine der seltenen Ausnahmen ist A.Rössler, „Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer und „Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung" im konziliaren Prozess, in: Ökumenische Rundschau 2/1991, S.143-154.

241 Z.B. H.Falcke, in: P.Felber, Basel 1989, S.25f und C.F.von Weizsäcker, Die Zeit drängt, S.11. Zu Bonhoeffer: GS I 219; E.Bethge, Biographie, S.449f.

242 C.F.von Weizsäcker, Die Zeit drängt, S.114ff.

Leben", den wir in uns genauso erfahren, wie wir ihn in jedem Lebewesen erleben können.

Einige kritische Einwände gegen von Weizsäckers Thesen könnten zur Vertiefung führen, wenn Schweitzers Gedanken aufgenommen würden. Es wird gefragt, wie weit der Graben zwischen Industrie- und Entwicklungsländern mit dem praktizierten "Modell des ökologisch kontrollierten Kapitalismus" überhaupt nivelliert werden könne, falls die Entwicklungsländer ihres ökologischen Bestandes sicher sein sollen. Lassen sich Wachstum und Geldwirtschaft mit einem "Frieden mit der Natur und unter den Menschen" vereinbaren[243]?

Ohne einer Wissenschaftsfeindlichkeit das Wort reden zu wollen, fragt es sich doch, ob für einen "Frieden mit der Natur" nicht an einem neuen Paradigma gearbeitet werden müsste. Noch immer wird die Natur hauptsächlich als Objekt behandelt. Auf Schweitzer zurückgreifend fragt Altner: "Muss das Erkennen nicht fühlend und das Fühlen erkennend werden"[244]? Hier würde sich wohl auch ein Blick auf Goethes Naturanschauung lohnen.

In diesem Zusammenhang müssten die Fragen nach der "Schöpfung" aus christlicher Sicht neu durchdacht werden. Von Weizsäcker weist selber darauf hin (S.89). In diese Richtung gearbeitet haben unter anderen Cilliers Breytenbach, Jürgen Moltmann, Sigrid Grossmann, Jürgen Ebach und Sigurd Daecke[245].

Auch wenn es stimmt, dass eine "konziliare" Versammlung wie diejenige von Basel 1990 monate- und jahrelang tagen

243 G.Altner, in: C.F.von Weizsäcker u.a., Das Ende der Geduld, S.103. Zur Geldwirtschaft siehe: H.Chr.Binswanger, Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust, Stuttgart 1985.

244 G.Altner, Naturvergessenheit, S.119.

245 C.Breytenbach, Glaube an den Schöpfer und Tierschutz. Randbemerkungen zu Albert Schweitzers Ethik angesichts urchristlicher Bekenntnissätze und Doxologien, Evang. Theologie 4/1990; Bei G.Altner, Ökologische Theologie, finden sich: J.Moltmann, Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung; S.Grossmann, Schöpfer und Schöpfung in der feministischen Theologie; J.Ebach, Schöpfung in der hebräischen Bibel (vgl. U.Krolzik, Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28); S.Daecke, Säkulare Welt - sakrale Schöpfung - geistige Materie. Vorüberlegungen zu einer trinitarisch begründeten Praktischen und Systematischen Theologie der Natur, Evang. Theologie 3/1985: „Die alte trinitarische Denkweise erlaubt es, den Schöpfer sowohl transzendent als auch immanent und die Schöpfung sowohl säkular als auch sakral zu verstehen, ohne dass der eine Aspekt den anderen ausschliesst. Schöpfer und Schöpfung sind so verbunden und doch zugleich unterschieden" (S.276), also komplementär; vgl. K.Koch, Aufbruch, S.165f.

soll[246], so muss dennoch die Idee dieses "Prozesses" als wichtig beurteilt werden[247]. Es handelte sich um eine ökumenische Versammlung. Als universaler Leib Christi sind die Kirchen zu Fragen zusammengekommen, welche die ganze Menschheit betreffen; nicht aus Sorge um sich selbst hat man sich zusammengefunden, sondern in dem Willen, Verantwortung für diese Welt zu übernehmen. Ethische Themen standen klar im Vordergrund. Für die einzelnen Sachgebiete wurden kompetente Fachleute beigezogen und angehört. Das alles ist Ausdruck dafür, dass die Kirchen erkannt haben, wie unabdingbar der Gang "in-die-Welt" zum Christsein und der damit verbundenen Verantwortung gehört. Es hat sich gezeigt, dass in den Kirchen Kräfte am Werk sind, die nicht ausweichen wollen, sondern Antwort geben könnten auf Schweitzers Frage: Wo ist die lebendige Kirche, die im Geiste Jesu nicht im Strom der Zeit mitschwimmt[248]? Wo ist die Kirche, die das Elend benennt und nicht ihre "äussere Stellung in der Welt von Jahr zu Jahr stärker ausbaut" (I 246), die also auch die Bewegung "aus-der-Welt" kennt? Und Antwort geben auf Bonhoeffers Frage: Wo ist die Kirche, die "für andere da" ist[249]? Damit soll die Versammlung in Basel weder idealisiert werden, noch soll der Eindruck entstehen, es sei alles gesagt und getan worden, was es zu sagen und zu tun gegeben habe. Zum jetzigen Zeitpunkt bleibt auch die Frage offen, ob die Versammlung mehr als ein symbolischer Akt gewesen sei. Der Grund, weshalb wir auf die Versammlung hingewiesen haben, liegt nicht zuletzt in der Überzeugung, dass die Kirchen hier ihr "Anders-Sein-als-die-Welt" erlebt haben und sich dennoch bewusst sind, dass sie in und mit den Menschen und der Mitwelt dieses Planeten leben, den auch sie "bebauen und bewahren" müssen (Gen.2,15)[250].

246 T.Rendtorff, Die Zeit drängt? - Nehmt Euch Zeit!, in: C.F.von Weizsäcker u.a., Das Ende der Geduld. Weizsäcker sieht diesen Punkt ähnlich, Zum Entwurf eines Arbeitsdokuments der Basler Versammlung, S.103.

247 Siehe die Beiträge in P.Felber, Basel 1989.

248 Vgl. StPr S.59.

249 WEN 415.

250 Der reformierte Weltbund hat z.B. 1990 eine Resolution über die Rechte zukünftiger Generationen und über die Rechte der Natur verabschiedet, Evang. Theologie 5/1990. Weiter beteiligte sich der „Ökumenische Rat der Kirchen" (ÖRK) an der UNO-Konferenz über Umwelt und Entwicklung (UNCED), die im Juni 1992 in Brasilien stattgefunden hat.

3.5.6. Politik als Teil der "Welt"

Es handelt sich hier weder um den Versuch, eine politische Theologie zu umreissen, noch darum, das Thema Kirche und Politik erschöpfend zu behandeln. Weil sich aber Schweitzer und Bonhoeffer, wie auch Ragaz, in ihrem Gang "in-die-Welt" mit politischen Situationen konfrontiert sahen, sollen wenigstens einige Schlaglichter die Thematik kurz beleuchten.

Die aktuellen europäischen Verhältnisse sind durch eine Art Schisma zwischen Kirche (bzw. Religion allgemein) und Politik bestimmt. Dieses Schisma "spaltet den Menschen in religiös oder politisch, in fromm oder gescheit, in christlich fühlen oder materialistisch handeln, in theologisch oder philosophisch, in spirituell oder technisch.., liturgische Sonntagskirche auf der einen Seite und religionsloser Werktag auf der anderen"[251].

Es kann allgemein eine zweifache Erwartung an die Kirche festgestellt werden: Durch die Trennung von Arbeitszeit und Freizeit ist der Kirche ein freizeitlicher, privater Randbereich zugewiesen. Die Freizeit bleibt aber insofern an die Arbeit gebunden, als es zu ihrer Aufgabe gehört, die Menschen von ihrer Arbeitszeit zu entlasten und sie für diese Zeit wieder zu regenerieren. Die Kirche soll die Gottesdienstbesucher am Sonntag - in touristischen Gebieten in den Ferien - mit etwas anderem als der Realität des Alltags "aufbauen". Den Kirchen wird weiter eine Kompensationsfunktion zuerkannt. Von ihnen wird zudem erwartet, dass sie krisenhafte Lebenserfahrungen wie Tod, Schuld, Krankheit und Leiden bewältigen helfen. Insbesondere in den Städten werden Krankheit und Tod als lästige Störung eines geregelten Lebensablaufes empfunden. Dementsprechend haben etwa Friedhöfe ihren eigenen, vom Leben ausgegrenzten, peripheren Platz.

Diese gesellschaftliche Erwartungshaltung bringt die Kirchen in eine Spannung. Sie werden in Ruhe gelassen und erfreuen sich sogar einer gewissen Anerkennung, solange sie die genannten Funktionen erfüllen. Sie sehen sich jedoch sofort Kritikern und Austritten gegenüber, wenn sie ihre seelsorgerlichen Aufgaben beim Wort nehmen. In einem Bild von Dom Hélder Camâra ausgedrückt: "Wenn ich den Armen Brot gebe, nennt man mich einen

251 F.Alt, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, München 1983, S.9.

Heiligen. Aber wenn ich frage, warum die Armen nichts zu essen haben, dann werde ich als Kommunist beschimpft"[252].

Wir haben gesehen, dass sich Schweitzer sowohl in "Zwischen Wasser und Urwald" (1921) als auch im für den elsässischen Kirchenboten verfassten Aufsatz "Von der Mission" (1919) mit der sozialen und politischen Situation seiner Wirkungsgebiete auseinandergesetzt hat. Weshalb hat er diese offene und deutliche Kritik nicht in gleicher Weise weitergeführt? Hätte er gewisse Geldquellen für die Unterstützung seines Spitals gefährdet? Sein späterer Einsatz gegen die Atombombe hat denn auch für viele Bewunderer das Bild des stillen Kämpfers zerstört. Damals ist er tatsächlich als "Communist" gebrandmarkt worden (1.5.Anmk.172).

Bonhoeffer unterlag in der "Bekennenden Kirche" mit der Forderung, nicht nur auf die theologische, sondern auch auf die politische Integrität gegenüber dem Hitler-Regime zu achten. Seine Mitwirkung im Widerstand, für die ihn der damalige Staat hinrichtete, ist aber nicht ohne seine theologischen und ethischen Vorüberlegungen zu sehen. Heute geschieht es aber, dass Bonhoeffers Unterscheidung von "Vorletztem " und "Letztem" nicht komplementär, sondern als Trennung aufgefasst wird. Auf diese Weise kann der Kirche isoliert das "Letzte" überlassen werden, während der Bereich des "Vorletzten" von der Politik beansprucht wird[253]. Offensichtlich wird die implizite politische Konsequenz einer komplementären Sicht für die bestehenden Machtverhältnisse als gefährlich empfunden.

Als Resultat eines Rückblickes in die Kirchengeschichte schreibt Kurt Koch, "dass die christlichen Kirchen nie darüber verfügen können, ob sie politisch wirksam sein wollen oder nicht. Sie standen vielmehr stets vor der alles entscheidenden Frage, in welcher Weise sie ihre politische Verantwortung wahrnahmen: ob unbewusst, bewusstlos und damit den politischen status quo naiv stabilisierend und legitimierend, oder aber reflex und damit in kritisch gehaltener Auseinandersetzung"[254]. Das Leitwort der 6.Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver, "Jesus Christus, das Leben der Welt", ist mit ethischen und politischen Implikationen behaftet, was von jeher zu Kritik an

252 Zit. nach K.Koch, Kurskorrektur, S.33.
253 Vgl. K.Koch, a.a.O. S.174f.
254 A.a.O. S.237.

den Christen führte. Als Beispiel diene der Philosoph Kelsos, der bereits gegen Ende des zweiten Jahrhunderts den Christen vorwarf: "Ihr sagt, es sei nicht möglich, dass ein und derselbe Mensch mehreren Herren Dienst leiste: aber das ist doch die Sprache des Aufruhrs, die Sprache von Leuten, die sich von den übrigen Menschen wie mit einer Mauer absperren und von allem sich losreissen"[255]. In diesem Satz kommt die Spannung der christlichen Weltverantwortung gut zum Ausdruck. Einerseits ist sie "anders-als-die-Welt", weil sie keine weltliche Instanz als letztgültig anerkennt. Andererseits darf sie sich nicht, da ist die Kritik von Kelsos klarsichtig, "mit einer Mauer absperren". Vielmehr muss sie bereit sein, "in-der-Welt" wirksam zu werden.

Bonhoeffers Ausdruck hierfür lautet: "Widerstand und Ergebung". Die drei Worte und ihre Positionen sind keineswegs selbstverständlich. So heisst es nicht: Anpassung oder Widerstand, denn in der Anpassung verliert sich das Bewusstsein des Widerstandes. Ergebung aber ist keineswegs endgültig. Sie anerkennt zwar die Machtlosigkeit, behält aber die Option der Würde und des Widerstandes. Deshalb steht der Widerstand an erster Position. Die Ergebung ist nicht ein Zustand an sich, sondern "er-gibt" sich aus der Seriosität, mit der die Welt erlebt wird. Es ist darum wichtig zu beachten, dass Widerstand und Ergebung durch "und", nicht aber durch "oder" verbunden sind. Dieses "und" steht für unsere These der Komplementarität; es schliesst keine Sparte des Lebens aus[256].

3.5.7. Denken und Tun

Im Kapitel "Rückzug" ist kurz berichtet worden, dass Ernest Renan und Franz Overbeck daran zerbrochen sind, dass sie ihr Denken und Sagen, ihr Handeln im akademischen Bereich nicht verwirklichen konnten. Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer und

255 Zit. bei H.Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961, S.22.

256 Vgl. K.Koch, Aufbruch, S.231-256, der mit Bezug auf Kirche und Politik an den Satz erinnert: „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen." (Mk.10,9). J.Moltmann, Gott in der Schöpfung, S.210, schreibt aufgrund von Jes.53,5: „Das Schaffen der Gerechtigkeit geht aus dem Leiden des Unrechts hervor. Das geschichtliche Schaffen Gottes enthält darum *Passion und Aktion* zugleich."

auch Leonhard Ragaz haben aus einer solchen Situation die Konsequenzen gezogen. Deshalb kam die Frage auf (1.2.), ob Schweitzer und Bonhoeffer nicht eine "ethische Theorie" zu entwickeln versuchten, in der das christliche Leben als Antwort aufgefasst wird, die dadurch zustande kommt, dass Denken und Tun sich zu einer gemeinsamen Identität ergänzen.

Das persönliche Ansehen, das ihren Tod überdauert, ist dafür ein Indiz. Diese Arbeit hat zu zeigen versucht, weshalb Denken und Tun bei Schweitzer und Bonhoeffer so intensiv aufeinander bezogen sind, und dass die beiden Theologen diese Beziehung im praktischen Vollzug auch zu verwirklichen trachteten. Helmut Groos streicht trotz vielfältiger Kritik an Schweitzers Denken diesen Punkt heraus: "Soweit wir sehen, [war] noch nie ein so hervorragender Mann der sozialen Tat auch so sehr Denker... wohl noch nie waren ein ausgesprochenes philosophisches [und theologisches] Denken und eine soziale Wirksamkeit grossen Stils in einem solchen Grade innerlich verbunden und aufeinander bezogen, kaum je haben sie sich in solchem Masse gegenseitig durchdrungen und befruchtet"[257]. Der Superlativ braucht uns nicht zu kümmern, wohl aber die Tatsache, dass es hier einem Menschen in grossem Masse gelungen ist, die verschiedensten Spaltungen, denen das menschliche Leben ausgesetzt ist, in Spannungen zu verwandeln und diese in einer Komplementarität aufzufangen. Dies trifft in seiner Art auch auf Bonhoeffer zu. Ihm stand nicht halb so viel Zeit zur Verfügung wie Schweitzer. Ein Blick auf seine Pläne, etwa zu Mahatma Gandhi nach Indien zu fahren[258], zeigen dennoch, dass er das grosse Anliegen der Verbindung von Denken und Tun intensiv weiterverfolgen wollte.

Dieses Zusammenwirken ist für eine christlich verantwortete Lebenshaltung und -praxis konstitutiv. Im Rückblick auf die ökumenische Versammlung der christlichen Kirchen Europas 1989 in Basel hat von Weizsäcker daran erinnert: "Man hört sagen, die Welt werde nicht zuhören, wenn Christen solche Forderungen stellen. Zwei Bedingungen müssen erfüllt sein, wenn man sich glaubwürdig äussern soll: Man muss selber tun, was man fordert; und es muss aus der Äusserung sichtbar sein, dass der Sprechende die

257 H.Groos, Schweitzer, S.664.
258 E.Bethge, Biographie, S.468ff.

Sache versteht, von der er spricht." Und von Weizsäcker vermerkt: "Politiker sind nicht weniger intelligent und weniger seriös als die Mehrzahl ihrer Wähler. Deshalb ist es wichtig, die öffentliche Meinung zu erziehen"[259]. Schweitzer und Bonhoeffer haben ihrer Forderung nach einem kompromisslosen Christentum in ihrer jeweiligen Situation durch die Tat Nachachtung verschafft. Beispielhaft ist Schweitzers Studium der Atomphysik, bis er imstande war, sich darüber öffentlich zu äussern und seine Forderungen zu stellen. Auf dem Fachgebiet konnte seine Stimme nicht leichthin abgetan werden. Was die öffentliche Meinung betrifft, so hat er sich auf all seinen Arbeitsgebieten in irgendeiner Weise darum gekümmert: In der Kunst durch die Konzerte, in der Theologie durch seine Artikel im elsässischen Kirchenboten zu den Erkenntnissen der neutestamentlichen Wissenschaft, in der Kulturethik durch den für jedermann einprägsamen Satz der "Ehrfurcht vor dem Leben" - er kann heute beinahe als Gemeingut angesehen werden[260]- und in der Frage der Atombombe durch seine Appelle und Unterzeichnungen von Aufrufen. In der "Öffentlichkeitsarbeit" ist Bonhoeffer in gewissen Sinn gescheitert; nicht aus persönlicher Schuld. Der Bekennenden Kirche fehlte der Mut zur öffentlichen Stellungnahme für die Juden und in der ökumenischen Bewegung wurden seine Warn- und Hilferufe für das, was sich in Deutschland anbahnte, nicht wirklich seriös aufgefasst. Seine weitverbreiteten Beziehungen, wie etwa zum englischen Bischof George Bell, hat er auch im Hinblick auf die Öffentlichkeit wahrgenommen.

Ich greife hier auf den von Johann Baptist Metz geprägten Begriff der "Zeugnisautorität" zurück[261]. Er ist genannt worden im Zusammenhang mit dem Kloster als praktische Lebensgemeinschaft in der Nachfolge Jesu Christi und bezeichnet eine ihrer Aufgaben in dieser Welt. In ähnlicher Weise behandelt auch die Arbeit

259 C.F.von Weizsäcker, Zum Entwurf eines Arbeitsdokumentes, S.105. K.Koch, Kurskorrektur, S.329f: die Kirchen können „ausserorts" nur das vertreten und allenfalls fordern, wovon sie „innerorts" den Tatbeweis liefern (z.B. Ökumene).

260 So nennt eine Erklärung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Köln 1985, S.28, den Ausdruck „Ehrfurcht vor dem Leben" ohne Schweitzer zu nennen.

261 J.B.Metz, Zeit der Orden?, S.75. Vgl. 2.4.1.

262 S.Regli, Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart, Freiburg i.Ü. 1970; S.9: „Zeichen und Darstellung Christi zu sein, das ist der Kern jeder Zeichenfunktion des Ordenslebens." Auf S.10 wird Papst Paul VI. zitiert: „Andererseits ist

von Sigisbert Regli diese Aufgabe[262]. Seiner Überzeugung nach findet das Ordensleben als "Zeichen" in der Kirche und in der Welt einen Sinn. Es setzt gleichsam "Gegenzeichen" zur Welt in bewahrender und innovativer Form. Die Ordensleute stehen der Welt mit grosser Aufmerksamkeit gegenüber und versuchen, ihr durch ein zeichenhaftes Leben Impulse zu verleihen. Leonardo Boff hat die Ordensleute als "Zeugen Gottes in der Welt" bezeichnet[263], denn sie nehmen die Offenbarung Gottes in den menschlichen Problemen auf und weichen den Forderungen, die sich daraus ergeben, im Gehorsam gegen das konkrete Wort Gottes nicht aus. Boff hat die Erkenntnisse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die Ordensleute übertragen und dadurch belegt, wie in seiner Situation Denken und Tun in christlicher Weltverantwortung Bedeutung hat.

Diese "Zeugnisautorität" ist hier erwähnt, weil sie sich im Klostergedanken stark entfaltet hat. Als Beispiel haben wir Benedikt von Nursia, den grossen Vater der abendländischen Orden, beigezogen, um aufzuzeigen, dass Schweitzer in Lambarene und Bonhoeffer in Finkenwalde implizit vieles aus dieser Tradition übernommen haben. So wie Metz, Regli und Boff und andere das Ordens- und Klosterleben als für die heutige Zeit sinnvoll darstellen wollen und entsprechend situationsbedingte Akzente setzten, so knüpfen auch Schweitzer und Bonhoeffer inhaltlich nicht unmittelbar bei Benedikt an. Aber es geht hier in erster Linie um die Komplementarität der Bewegung "aus-der-Welt-in-die-Welt", die wir eben auch im Klostergedanken vorgefunden haben[264]. Es kann dabei in unserer Zeit auf die Communauté de Taizé verwiesen werden, die das Christsein zwischen den Polen "lutte e contemplation" ausgespannt sieht[265]; oder auf Ernesto Cardenals Büchlein

das öffentliche und soziale Zeugnis, das das Ordensleben gibt, heute für die Kirche von höchster Notwendigkeit. Denn je dringender die Sendung der Laien gefordert ist, das christliche Leben in der Welt selbst zu verwirklichen und auszubreiten, umsomehr ist es erforderlich, dass das Beispiel jener voranleuchte, die der Welt wirklich entsagen, und dass so offenkundig gezeigt wird, dass das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Jh 18,36)."

263 L.Boff, Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute, Zürich, Einsiedeln, Köln 1985.

264 Vgl. C.Bamberg, Zur Aktualität des benediktinischen Lebens, in: D.Bader, Benedikt von Nursia.

265 R.Schütz, Kampf und Kontemplation, Freiburg, Basel, Wien 1973. Es ist fraglich, ob sich die beiden von Bonhoeffer in Tegel angedeuteten Begriffe „Arkandisziplin" und „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" tatsächlich ohne weiteres

"Meditation und Widerstand", worin sich die Sätze finden: "Ich glaube, ein Kontemplativer, ein Mönch, und selbst ein Einsiedler sind in Wirklichkeit Revolutionäre. Sie legen Zeugnis ab, dass es hinter den sozialen und politischen Wirklichkeiten und Veränderungen eine transzendente Wirklichkeit gibt, auch jenseits des Todes" [266]. Ob Cardenal die Schriften Bonhoeffers kennt, ist mir nicht bekannt. Interessant ist aber der Anklang an dessen Gedanken, dass sich das "Du" hinter dem "Es" finde.

Was können Kommunitäten in strenger (Kloster) oder freier (Lambarene, Finkenwalde) Form heute bedeuten? Eine mögliche Antwort stammt von Bernd Jaspert: "Stätten der Einkehr..., der gemeinsamen und ökumenischen Einübung christlicher Existenz... im Suchen nach Gott, im Hören auf die Christusbotschaft, im Begreifen der Welt, in der Wegweisung der praxis pietatis des einzelnen als Glied der weltumspannenden Christusgemeinschaft, jeweils an seinem Ort inmitten der Welt, der niemand entfliehen kann, auch nicht in die Utopie der Einsamkeit mit Gott"[267]. Der dialektische Prozess der christlichen Beziehung zur Welt als Distanz und Engagement wird hier bestätigt.

Im Jahre 1935 schrieb Bonhoeffer: "Die Restauration der Kirche kommt gewiss aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat"[268]. Dieses "neue" Mönchtum ist nicht an eine bestimmte Konfession gebunden[269]. Es steht vielmehr für eine Tradition, die in vorchristlicher Zeit entstanden ist, die sich aber im Christentum integriert und dieses nachhaltig geprägt hat. Diese Tradition ist gekennzeichnet durch das Ringen um ein Verhältnis zur Welt und um die Einheit von Denken und Handeln, Beten und Tun. In der Fortsetzung eines Gedankens Franz Overbecks schreibt Tiemo Rainer Peters über die heutige Aufgabe der Orden: "Weltverneinung ja nicht im Sinne gnostisch-

auf Taizé anwenden lassen, wie dies A.Stökl, Taizé. Geschichte und Leben der Brüder von Taizé, Gütersloh 1977, S.126ff, 143ff, tut.

266 E.Cardenal, Meditation und Widerstand, Gütersloh 1977, S.106ff (106).

267 B.Jaspert, Studien zum Mönchtum, S.221.

268 GS III 25.

269 R.Panikkar, Den Mönch in sich entdecken, S.8, will „den sozialen Sinn des Archetyps Mönch aufspüren." „Das Buch handelt vom Menschen in der Welt, nicht vom Mönch im Kloster. Und doch gehen wir davon aus, dass in jedem von uns jene monastische Dimension der Einfalt in der Vielfalt zum echten Menschsein gehört."

pessimistischer Weltflucht, sondern als kritische, eschatologisch motivierte Einmischung am Ort praktizierter Gottvergessenheit und Lebensverneinung - dort, wo sich die tödlichen Negationen bündeln: in ungerechten Eigentumswohnungen, sexistischer Menschenverachtung und unterdrückerischer Herrschaft"[270]. Das Anliegen dieser Arbeit ist damit weitgehend getroffen. Für Albert Schweitzer muss aber der Satz erweitert werden, denn auch das nicht-menschliche Leben ist den tödlichen Negationen ausgesetzt.

Als Konsequenz dieses Engagements "in-der-Welt" aus einem "Anders-Sein als die Welt" heraus, wird der Mensch zum cooperator dei; ein Gedanke, der ebenfalls im westlichen Mönchtum zuhause ist[271] und die Komplementarität von "ora et labora" begründet hat.

Die Spannung zwischen dem Christen und der "Welt" hat Paulus als ως μη bezeichnet (1.Kor.7,29ff). Sie führt zu einer Verteilung verschiedener Aufgaben unter den Gläubigen. Daraus darf aber nicht eine Spaltung der Welt und des menschlichen Lebens resultieren. Die Spannung will nicht mehr trennen als einen. Sie ist deshalb als Ergänzung zu verstehen, damit "alle eins seien" (Joh.17,21): Himmel und Erde, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, Mensch und Mitwelt.

270 T.R.Peters, Evangelische Räte, S.79.
271 U.Krolzik, in: G.Altner, Ökologische Theologie, S.15; vgl. 2.3.2.; 2.7.2.

Primärliteratur Albert Schweitzer

Gesammelte Werke Bd.I-V, herausgegeben von Rudolf Grabs, Berlin 1971; Zürich o.J. [1974]; München 1974, enthalten folgende Schriften:

Band I: – Aus meinem Leben und Denken, S.19-252, ersch. Leipzig, Bern 1931.
- Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, S.253-314, ersch. Strassburg, Bern, München 1924.
- Zwischen Wasser und Urwald, S.315-466, ersch. Bern 1921.
- Briefe aus Lambarene 1924-1927, S.477-686, ersch. Berichte aus Lambarene, Basel; München 1955.

Band II: – Verfall und Wiederaufbau der Kultur, S.17-94, ersch. München, Bern 1923.
- Kultur und Ethik, S.95-420, ersch. München, Bern 1923.
- Die Weltanschauung der indischen Denker, S.421-664, ersch. München, Bern 1935.
- Das Christentum und die Weltreligionen, S.665-716, ersch. Bern 1924.

Band III: – Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S.15-898, ersch. Tübingen 1913.

Band IV: – Die Mystik des Apostels Paulus, S.15-510, ersch. Tübingen 1930.
- Reich Gottes und Christentum, S.511-723, ersch. Tübingen 1967.

Band V: – Vom Regen und schönen Wetter auf dem Äquator, S.19-26, ersch. Rbf.8.
- Afrikanische Jagdgeschichten, S.27-39, ersch.Leipzig, 1937.
- Ojembo, der Urwaldschulmeister, S.40-48, ersch. Leipzig 1937.
- Berichte aus Lambarene, S.49-110.
- Ansprache in Adende, S.111-114, ersch. Rbf.22.
- Strassburger Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben, S.117-134, ersch. als Strassburger Predigten (Neuenschwander, U. Hrsg.), München 1966.
- Philosophie und Tierschutzbewegung, S.135-142, ersch. in: A.Schweitzer, Grundtexte, München 1966.

- Das Problem der Ethik in der Höherentwicklung des menschlichen Denkens, S.143-159, ersch. Berlin 1969; A.Schweitzer, Grundtexte, München 1966; St.Zweig, Genie der Menschlichkeit, Frankfurt a.M., Hamburg 1955.–Ansprache bei Entgegenahme des belgischen Joseph-Lemaire-Preises, S.160-166, ersch. Rbf.19.
- Humanität, S.167-171, ersch. in: A.Schweitzer, Grundtexte, München 1966.
- Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für die Kultur, S.172-192, ersch. in: A.Schweitzer, Grundtexte, München 1966.
- Das Messias–und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, S.195-340, ersch. Tübingen 1901.
- Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen, S.341-374, ersch. in: Schweizerische Theologische Rundschau Nr.1/2 1953, Bern 1953.
- Ansprache auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft, S.375-372, ersch. in: Die Christliche Welt, Spalte 941f, Gotha 1932.
- Botschaft an die Teilnehmer des Weltbundes für Freies Christentum in Bern, S.378-379, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt, Bern 1947.
- Spitalandachten zu Lambarene, S.380-388, I ersch. in: Schweizerisches Protestantenblatt, Basel 1930; II ersch. in: Marie Woytt-Secretan, Albert Schweitzer, der Urwalddoktor von Lambarene, Bern 1948; III ersch. in: Ch.R. Joy u. M.Arnold, Bei Albert Schweitzer in Afrika, München 1948.
- Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst, S.389-466, ersch. Leipzig 1927.
- Goethe. Vier Reden, S.467-554, München 1950.
- Interview im Urwald, S.557-563, ersch. Basel 1947, Sonderdruck aus dem Schweizerischen Reformierten Volksblatt (autor. Übersetzung v. F.Buri).–Appell an die Menschheit, S.564-577, ersch. Rbf.11.
- Friede oder Atomkrieg, S.578-611, ersch. München, Bern 1958.
- Der Weg des Friedens heute, S.612-615, ersch. in: A.Schweitzer, Grundtexte, München 1966.

Weitere Schriften von Albert Schweitzer

- Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Zwei Hefte, Tübingen, Leipzig 1901. (Zweites Heft = Messias–und Leidensgeheimnis).
- Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken, mitgeteilt in seinen Briefen, hrsg. v. H.W.Bähr, Heidelberg 1987.
- Albert Schweitzers Selbstdarstellung seiner theologischen Entwicklung, geschr.1926, ersch. Evangelische Theologie 3/1985.
- Aufsätze zur Musik, hrsg. v. St.Hanheide, Kassel, Basel 1988.
- Aus meinem Leben. Ansprache Radio Köln 1932, ersch. Schweizer Monatshefte, Juni 1970; Rbf.42; J.W. v. Goethe-Stiftung Basel (Hrsg.), Albert Schweitzer, Sonderdruck aus Europäische Hefte 1/1975.
- Briefe an Margrit Jacobi, mitgeteilt v. Erwin R. Jacobi, in: Librarium (Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen Gesellschaft) Heft I/1976.
- Briefe und Erinnerungen an Musiker, hrsg. v. H.Schützeichel, Bern, Stuttgart 1989.
- Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hrsg. im Auftrag des Verfassers v. H.W.Bähr, München 1966.
- Eugène Munch, Mülhausen 1898; Rbf.37.
- Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911.
- Gespräche über das Neue Testament, ersch. 1901-1904 im Evangelisch-protestantischen Kirchenboten für Elsass-Lothringen, neu hrsg. v. W.Döbertin, Esslingen 1988.
- Die Jahre vor Lambarene: Briefe 1902-1912. Albert Schweitzer-Helene Bresslau, hrsg. v. R.Schweitzer Miller und G.Woytt, München 1992.
- Johann Sebastian Bach, Leipzig 1908.
- Die Kraftquellen unseres geistigen Denkens, in: Universitas 5/1963.
- Meine Begegnung mit Rudolf Steiner, Rbf.37.
- Mein Wort an die Menschen, BaL.30.
- Modelle für einen Atombrief, in: *Winnubst*, B., Friedensdenken.
- Die Philosophie und die allgemeine Bildung im 19.Jahrhundert, in: Wolf, Georg (Hrsg.), Das Neunzehnte Jahrhundert, Strassburg 1900; Rbf.37.
- Das Problem des Friedens in der heutigen Welt, in: A.Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte.
- Der Protestantismus und die theologische Wissenschaft, Vortrag gehalten am 16.2.1902, in: Das Wesen und Werden des Protestantismus. Fünf Vorträge gehalten im Auftrag des protestantisch-liberalen Vereins in der Nicolai-Kirche zu Strassburg, Strassburg 1903.

- Reich Gottes und Christentum II, Nachlass in der Zentralbibliothek Zürich, Abschrift im Archiv in Günsbach.
- Die Religion in der modernen Kultur, in: *Seaver*, G., Albert Schweitzer als Mensch und als Denker.
- Die Religionsphilosophie Kants, Leipzig, Tübingen 1899; Hildesheim, Zürich, New York 1990.
- Schlussvorlesung. Vorlesung über die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus zur Gegenwart", 29.7.1905, Archiv in Günsbach.
- Selbstdarstellung, Leipzig 1929.
- Strassburger Predigten, hrsg. v. U.Neuenschwander, München 1966.
- Von der Mission, Evangelisch-protestantischer Kirchenbote für Elsass-Lothringen 1919.
- Vorwort zu Romain Rollands Buch „Zwischen den Völkern" Bd.1, Stuttgart 1954.
- Was der Menschheit zur Zeit am meisten not tut, Svenska Morgonbladet Stockholm, 1952; *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
- Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Themen, hrsg. v. Martin Strege u. Lothar Stiem, Heidelberg 1986.
- Wie mein Lebenswerk entstand, in: Erziehung zur Menschlichkeit (Festschrift für Ed. Spranger), Tübingen 1957.
- Treffende Albert Schweitzer-Zitate, ges. u. hrsg. v. *Brüllmann*, R., Thun 1986.
- Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.
- Zivilisation und Kolonisation, in: *Seaver*, G., Albert Schweitzer als Mensch und als Denker.
- Zur Diskussion über den Orgelbau (1914), neu hrsg. v. Erwin R. Jacobi, Berlin 1977.

Primärliteratur Dietrich Bonhoeffer

- Akt und Sein, Gütersloh 1931; München 1964.
- Brautbriefe Zelle 92: 1943-1945, Dietrich Bonhoeffer-Maria von Wedemeyer, hrsg. v. Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz, München 1992.
- Christologie, München 1981.
- Ethik, zusammengestellt und hrsg. v. E.Bethge, München 1949; Neuausgabe München 1975[8].
- Das Gebetsbuch der Bibel, Neuhausen, Stuttgart 1978.
- Gemeinsames Leben, München 1939, 1979[17].
- Gesammelte Schriften Bd.I-VI, hrsg. v. E.Bethge, München 1958-1974.
- Nachfolge, München 1937, 1982[13].
- Sanctorum Communio, Berlin 1930; München 1969[4].
- Schöpfung und Fall, München 1933, 1968[5].
- Schweizer Korrespondenz 1941-1942. Im Gespräch mit Karl Barth, München 1982.
- Widerstand und Ergebung, hrsg. v. E.Bethge, München 1951, Neuausgabe München 1977[2].

Sekundärliteratur

ABROMEIT, Hans-Jürgen, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie. Neukirchen-Vluyn 1991.
- Erkenntnis und Existenz bei D.Bonhoeffer. Herausforderung zu einem anderen Verhältnis von Theorie und Praxis, Philosophie und Theologie 75, 1986.

ALTHAUS, Paul, Albert Schweitzers Schrift „Das Christentum und die Weltreligionen", in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

ALTNER, Günter, Albert Schweitzer, in: Greschat, M. (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte Bd.10,1, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985.
- Naturvergessenheit – Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.
- (Hrsg.) Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989.

BABEL, Henry, Die Ehrfurcht vor dem Leben, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
- Que pense Albert Schweitzer?, Genève, Paris 1953.

BADER, Dietmar (Hrsg.), Benedikt von Nursia, Freiburg i.B. 1981.

BÄHR, Hans Walter (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg, Tübingen 1962.
- (Hrsg.), Albert Schweitzer. Gesammelte Werke, Berlin 1971; Zürich o.J. (1974); München 1974.
- (Hrsg.), Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken, mitgeteilt in seinen Briefen, Heidelberg 1987.
- und R.Minder (Hrsg.), Begegnungen mit Albert Schweitzer, München 1965.
- (Hrsg.), Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 1966.

BALSIGER, Max Ulrich, Zum Verständnis der Mystik bei Albert Schweitzer, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 1.

BARTHELEMY, Guy, Wie ich Lambarene erlebte, München 1953.

BAUR, Hermann, Albert Schweitzer als Arzt, in: *Bremi*, W. u.a., Albert Schweitzer – Mensch und Werk.
- Albert Schweitzer als Erzieher. Vortrag 1968 in Bern, in: Rbf.31.
- und R.Minder (Hrsg.), Albert Schweitzer-Gespräche. Basel 1967, Hamburg 1969.
- Albert Schweitzers Persönlichkeit, in: *Bähr*, H.W., Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
- Albert Schweitzer und unsere Zukunft, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.

- Für oder gegen Albert Schweitzer, in: Hippokrates, Heft 23, Stuttgart 1962.
- Das Spital in Lambarene, in: *Bähr*, H.W., Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
- Zum Verständnis der Ehrfurcht vor dem Leben, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.

BEINTKER, H., Albert Schweitzers theologische Bedeutung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität, Greifswald 1954/55.

BERICHTE AUS LAMBARENE und über das Gedankengut Albert Schweitzers, Periodika des Schweizer Hilfsvereins für das Albert-Schweitzer-Spital in Lambarene (Hrsg.), Basel 1924ff, jetzt Thun.

BERMAN, Edgar, In Africa with Schweitzer, New Jersey/New York 1986.

BETHGE, Eberhard, Christlicher Glaube ohne Religion. Hat sich Dietrich Bonhoeffer geirrt?, in: Evangelische Kommentare 8/1975.
- Dietrich Bonhoeffer Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1978[4].
- Dietrich Bonhoeffer. Monographie, Reinbek bei Hamburg 1976.
- und Bethge, R. u. Gremmels, Chr., Dietrich Bonhoeffer. Bilder aus seinem Leben, München 1986.
- Dietrich Bonhoeffers Person und Werk, in: *ders.* (Hrsg.), Mündige Welt I, München 1955.
- Dietrich Bonhoeffers Weg vom „Pazifismus" zur Verschwörung, in: *Pfeifer*, H. (Hrsg.), Frieden.
- Das Erbe des Getöteten, in: *Gremmels*, Chr. u.a. (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes.
- Gespräch über Dietrich Bonhoeffer, in: *Mengus*, R. (Hrsg.), Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer, München 1978.
- und Bethge, R. (Hrsg.), Letzte Briefe im Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer, München 1984, 1988[2].
- (Hrsg.), Mündige Welt I-III, München 1956-1960.
- Politik ohne Kirche – Kirche ohne Politik?, in: Evangelische Theologie 1972.
- Verändern statt neuetablieren, in: Luth. Monatshefte 14/1975.
- Zwischen Finkenwalde und Tirpitzufer. Der Ort des Gebetes in Leben und Theologie Dietrich Bonhoeffers, Kampen 1984.

BHARATI, A., Albert Schweitzers Denken in indischer Sicht, in: *Bähr*, H.W., Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

BOLLNOW, Otto Friedrich, Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip, in: Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze, Aachen 1988.
- Die Forderung der Menschlichkeit, in: *Bähr*, H.W., Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

BORN, Max, Mein Leben, München 1975.

BRABAZON, James, Albert Schweitzer. A biography, New York 1975.

BREMI, Willy, Albert Schweitzer, in: *Schultz*, H.J.(Hrsg.), Tendenzen der Theologie im 20.Jahrhundert, Suttgart 1966.
- Albert Schweitzer. Erinnerungen von 1921-1922, in: BaL.32.
- und *Werner*, M., *Morel*, F., *Baur*, H., Albert Schweitzer – Mensch und Werk. Eine kleine Festgabe zu seinem 85.Geburtstag, Bern, Stuttgart 1959.
- Albert Schweitzers theologische Arbeit im Rahmen seiner Biographie, in: ders. u.a., Albert Achweitzer – Mensch und Werk.
- Krisenzeit und Jesusforschung, Basel 1952.
- Der Weg des protestantischen Menschen. Von Luther bis Albert Schweitzer, Zürich 1953.
- Von Gott und Geist. (Dem Gedenken Albert Schweitzers gewidmet), Muttenz b. Basel 1975.

BRODMANN, Roman, Die Wahrheit über Lambarene, in: Albert Schweitzer zum 90.Geburtstag, Heft 41 der sozialen Schriftreihe des Landesverbandes freier Schweizer Arbeiter, St.Gallen 1964.

BROWARZIK, Ulrich, Glaube – Historie –Sittlichkeit. Eine systematische Untersuchung über die theologischen Prinzipien im Denken Albert Schweitzers. Erlangen 1959.

BRÜLLMANN, Richard (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 1 und 2, Bern, Stuttgart 1989 und 1991.
- (Hrsg.), Treffende Albert Schweitzer-Zitate, Thun 1986.

BUBER, Martin, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973.

BURI, Fritz, Albert Schweitzer als Theologe heute, Schaffhausen 1955.
- Albert Schweitzer – Denker oder Prophet?, in: National-Zeitung Basel 17.1.1965; neu gedruckt in: Buri, F., Verantwortung übernehmen (Hauff, Günther Hrsg.), Bern, Stuttgart 1987.
- Albert Schweitzers Theologie in seinen Predigten, in: Theologia Practica X/1975.
- Albert Schweitzers Wahrheit in Anfechtung und Bewährung, Zürich, Stuttgart 1960.
- Albert Schweitzer und Karl Jaspers, Zürich 1950.
- Albert Schweitzer und unsere Zeit, Zürich 1947. Erschienen auch in Kassel 1948, ergänzt mit einem Interview von Melvin Arnold u. Charles R.Roy mit A.Schweitzer.
- Christentum und Kultur bei Albert Schweitzer, Bern 1941.
- Der existentielle Charakter des konsequent-eschatologischen Jesus Verständnisses Albert Schweitzers im Zusammenhang mit der heutigen Debatte zwischen Bultmann, Barth und Jaspers, in: ders. (Hrsg.), Ehrfurcht vor dem Leben, Bern 1955.
- (Hrsg.), Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80.Geburtstag, Bern 1955.

COENEN, Leonhard (Hrsg.), Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozess, Stuttgart, München 1990.

COUSINS, Norman, Albert Schweitzer und sein Lambarene, Stuttgart 1961.
- Albert Schweitzer's Mission. Healing and Peace. Part II: The Correspondence, New York, London 1985.

CULLMANN, Oscar, Albert Schweitzers Auffassung der christlichen Reichsgotteshoffnung im Lichte der heutigen neutestamentlichen Forschung, in: Evangelische Theologie November 1965.

DÄTWYLER, Philippe und Eppler, Erhard, Riedel, Ingrid, Die Bombe, die Macht und die Schildkröte. Ein Ausweg aus der Risikogesellschaft?, Olten, Freiburg 1990.

DIRKS, Walter, Die Antwort der Mönche, Frankfurt a.Main 1953[3].

DRESS, Walter, Widerstandspflicht und Christenpflicht bei Dietrich Bonhoeffer, in: Sommer, Wolfgang (Hrsg.), Evangelisches Erbe und Weltoffenheit, Berlin 1980.

ECKER, Manfred, Evolution und Ethik. Der Begriff der Denknotwendigkeit in Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.

ELM, Kaspar, Joerissen, P., Roth, H.J. (Hrsg.), Die Zisterzienser, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Köln 1981.

ENGELHARDT, Klaus, Glauben, Denken und Erfahrung am Beispiel Dietrich Bonhoeffers, in: Günzler, C. (Hrsg.), Ethik und Lebenswirklichkeit. Festschrift für H.-H.Schrey, Darmstadt 1982.

FALCKE, Heino, Der Konzilsgedanke Dietrich Bonhoeffers, in: *Gremmels*, Chr. u.a. (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes.

FEIL, Ernst, Aspekte der Bonhoefferinterpretation, Theologische Zeitschrift, Nr.1+2, 1992.
- Dietrich Bonhoeffer – Widerstand und Ergebung, in: Fuchs, G. (Hrsg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt a.Main 1986.
- Ende oder Wiederkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines „religionslosen Christentums", in: *Gremmels*, Chr. u.a. (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes.
- Gewissen und Entscheidung, in: Fuchs, G. (Hrsg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt a.Main 1986.
- Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Neumann*, P.A. (Hrsg.), „Religionsloses Christentum".
- Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung, in: Theologische Revue, 1/1968.
- Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München 1971.
- Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers, in: Evangelische Theologie 1972.

FELBER, Peter (Hrsg.), Gerechtigkeit und Frieden umarmen sich. Europäische Ökumenische Versammlung Basel 1989, Basel, Zürich 1989.

FESCHOTTE, Jacques, Das Leben Albert Schweitzers, in: *Zweig*, St. u.a., Genie der Menschlichkeit.
FRANCK, Frederick, Das Licht von Lambarene, in: Der Spiegel Nr.4/1960.
– Tage mit Albert Schweitzer, Bern, Stuttgart, Wien 1960.
FRANK, Suso, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1979.
FREY, Albert, Im Schatten Albert Schweitzers. 28 Briefe an den verstorbenen Paten, Otterswiller 1990.
FREY, Clemens, Die Regula Benedicti und Dietrich Bonhoeffers „Gemeinsames Leben". Ein Vergleich ihrer Ethik, in: *Jaspert*, Bernd (Hrsg.), Regula Benedicti Studia. Annuarium Internationale 10/11 (1981/1982), Hildesheim 1984.
FRIEDEMANN, Käte, Albert Schweitzers Irrtum, in: Neues Abendland XXXIV, 1953
FROMM, Erich, Haben und Sein, München 1979.
– Die Zwiespältigkeit des Fortschritts, in: Evangelische Theologie 8/1975.
GALLUSSER, Werner A., Landethik – Verantwortung aus Einsicht in die Mitwelt, in: *Rüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 1.
GEIGER, Max, Bonhoeffer. Zeugnis und Welt, Basel 1968.
GERBER, Uwe, Die Bedeutung der Ethik in der evangelischen Theologie, in: N.Huppertz (Hrsg.), Die Wertkrise des Menschen. Festschrift für H.Reiner, Meisenheim 1979.
GLASENAPP, Helmuth von, Lebensbejahung und Lebensverneinung bei den indischen Denkern, in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 22/1935.
GRABS, Rudolf, Albert Schweitzer. Dienst am Menschen. Ein Lebensbild, 4.erweiterte Aufl., Halle 1964.
– Albert Schweitzer. Ein Leben im Dienste der sittlichen Tat, Berlin, Jena 1952.
– Albert Schweitzer. Gehorsam und Wagnis, neu bearb. Aufl., Hamburg 1957.
GRÄSSER, Erich, Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979.
– Albert Schweitzers theologisches und ethisches Erbe, in: Rbf.66.
– Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann. Ein Beitrag zur historischen Jesusfrage, in: Bernd Jaspert (Hrsg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984.
– Ehrfurcht vor dem Leben. Zur Aktualität der Ethik Albert Schweitzers, in: Deutsches Pfarrerblatt 1980, S.274ff.
– Ethik bei Albert Schweitzer, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 1.
– Mystik und Ethik. Ihr Zusammenhang im Denken Albert Schweitzers, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.

- Das Prinzip „Ehrfurcht vor dem Leben". Albert Schweitzers Ethik für unsere Zeit, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
- Zum Stichwort „Interimsethik". Eine notwendige Korrektur, in: Neues Testament und Ethik. Festschrift für R.Schnackenburg, Freiburg, Basel, Wien 1989.

GREEN, Clifford J., Dietrich Bonhoeffers These vom nichtreligiösen Christentum als Öffentliche Theologie, in: *Gremmels*, Chr. u.a. (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes.

GREMMELS, Christian, Mündigkeit – Geschichte und Entfaltung eines Begriffs, in: Die Mitarbeit, 18/1969.
- und Tödt, Ilse (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer, München 1987.
- und Pfeifer, Hans, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983.

GRIN, Edmond, Dietrich Bonhoeffer und die „nicht-religiöse" Interpretation biblischer Begriffe, in: *Neumann*, P.A. (Hrsg.), „Religionsloses Christentum".

GROOS, Helmut, Albert Schweitzer. Grösse und Grenze, München, Basel 1974.

GRUNOW, R. (Hrsg.), Mündige Welt IV, München 1963.

GÜNZLER, Claus u.a. (Hrsg.), Albert Schweitzer. Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd.1, Tübingen 1990.
- Albert Schweitzers Ethik und ihre Kritiker, in: Rbf.62/1986; auch: ders., Ehrfurchtsprinzip und Wertrangordnung. Albert Schweitzers Ethik und ihre Kritiker, in: ders. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
- Ehrfurchtsethik und Umwelterziehung. Zur pädagogischen Fruchtbarkeit der Schweitzerschen Ethik, in: Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
- Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzers Ethik als Grundimpuls für die Umwelterziehung, in: ders. u.a., Ethik und Erziehung, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988.
- und Lenk, H., Ethik und Weltanschauung. Zum Neuigkeitsgehalt von Albert Schweitzers „Kulturphilosophie III", in: ders. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
- Der unbekannte Albert Schweitzer, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
- Zur Gegenwartsbedeutung der Ethik Albert Schweitzers, in: Rbf.68.

HAMMELSBECK, Oskar, Zu Dietrich Bonhoeffers Gedanke über die mündig gewordene Welt, in: *Bethge*, E. (Hrsg.), Mündige Welt I, München 1955.

HANHEIDE, Stefan, Albert Schweitzers musikästhetische Ambitionen. Zur Bedeutung der ästhetischen Reflexionen während der Strassburger Jahre, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.

HÄNISCH, Manfred, Vertrauen – eine Tugend wird politisch, Sonderdruck aus: Schola anatolica, Tübingen o.J. Auch in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
HALKENHÄUSER, Johannes, Kirche und Kommunität, Paderborn 1978.
HARDEGG, Wolfgang u.a. (Hrsg.), Tierversuche und medizinische Ethik. Reihe: Frankfurter <Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin>, Hildesheim 1986.
HARNACK, Adolf von, Das Mönchtum. Seine Ideale und seine Gestalt, Giessen 1903[6].
HAUG, Hans, Die atomare Kriegsführung und das Völkerrecht, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Weg und sein Denken.
HEIPP, Günther (Hrsg.), Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Bombe 1945-65, Hamburg 1965.
HEISENBERG, Werner, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955.
– Physik und Philosophie. Weltperspektiven, Frankfurt a.Main, Berlin, Wien 1959/1977.
HERWEGEN, Ildefons, Der heilige Benedikt, Severus, Emanuel v. (Hrsg.), Düsseldorf 1980[5].
HERZOG, Wilhelm. Albert Schweitzer, in: ders., Menschen, denen ich begegnete, Bern 1959.
HEUSS, Theodor, Albert Schweitzer (Laudatio). Friedenspreis des deutschen Buchhandels; auch in: ders., Würdigungen 1949-1955, Bott, Hans (Hrsg.)., Tübingen 1955, und in: *Buri*, F. (Hrsg.), Freundesgabe.
HEUSSI, Karl, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936.
HEUSS-KNAPP, Elly, Ausblick vom Münsterturm, Erinnerungen, Neuausgabe Tübingen 1952.
HIDDING, K.A.H., Spannung und Leben in Schweitzers Persönlichkeit, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
HOLZHERR, Georg, Die Benediktsregel, Zürich, Einsiedeln, Köln 1980.
HONECKER, Martin, Christologie und Ethik. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik, in: M.Oeming, A.Graupner (Hrsg.), Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für A.H.J.Gunneweg, Stuttgart, Berlin, Köln 1987.
– Einführung in die Theologische Ethik, Berlin, New York 1990.
HUNTEMANN, Georg, Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal, Zürich 1989.
HUYGEN, Johan B., Albert Schweitzers Kulturethik. Eine Einführung, Göttingen 1955.
– Niedergang und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie bei Albert Schweitzer, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

JACOBI, Claus, Albert Schweitzer. Mythos des 20.Jahrhunderts, in: Der Spiegel 52/1960.
- Schweitzers Uhr geht anders, in: Der Spiegel 52/1960.

JACOBI, Erwin R., Albert Schweitzer und die Musik, Wiesbaden, 1975.
- Albert Schweitzer, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart Bd.12, Kassel 1965.

JASPERT, Bernd, Art. Askese VI, in: Theologische Realenzyklopädie IV,1/2.
- Existentiale Interpretation der „Regula Benedicti", Sonderdruck aus: Und sie folgten der Regel Benedikts, Schneider, Ambrosius u.a. (Hrsg.), Köln 1981.
- Mönchtum und Protestantismus, in: ders., Studien zum Mönchtum, Hildesheim 1982.

JONAS, Hans , Erkenntnis und Verantwortung, hrsg. von Hermann, I., Göttingen 1991.
Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1982[3].

JOSUTTIS, Manfred, Der Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr, München 1987.

JOY, Charles R. und Arnold, Melvin, Bei Albert Schweitzer in Afrika, München 1950.

JUNGK, Robert, Albert Schweitzer. Der Mensch gegen die Übermenschen, und: Der Menschenfreund gegen die Atom-Versuche, in: Pierhal, Jean, Albert Schweitzer, München 1955.
- Albert Schweitzer. Rebell, Kulturphilosoph, Friedenskämpfer, Universalmensch, in: Die Grossen der Weltgeschichte, Fassmann, Kurt (Hrsg.), Zürich 1978.
- Heller als tausend Sonnen. Das Schicksal der Atomforscher, Reinbek bei Hamburg 1964.

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm, Albert Schweitzer. Wirklichkeit und Legende, Göttingen 1969.

KASAI, Keiji, Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich, Bern, Stuttgart 1980.

KAZANZTAKIS, Nico, Die beiden Brüder (Albert Schweitzer und Franz v.Assisi), in: Pierhal, Jean, Albert Schweitzer, München 1955.

KLEINER, Sighard, Zuerst Gott dienen. Gespräche über die Regel des heiligen Benedikts, Langwaden 1990.

KLIEBISCH, Udo, „Hermeneutik der Unmittelbarkeit" in Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", Privatdruck, Archiv Günsbach.

KNOWLES, David, Geschichte des christlichen Mönchtums, München 1969.

KOCH, Kurt, Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Christentum, Zürich 1990.

– Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums, Freiburg i.B. 1989.
KOCH, Traugott, Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemässe Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus. Eine Erinnerung anlässlich seines 100.Geburtstags, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche1976.
– Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der Schöpfung, Zürich 1991.
KOLLER, Peter, Todestrieb im Protestantismus. Eigentümlichkeiten protestantischen Lebens analysiert an Pfarrer-Autobiographien (L.K.Moeller, Albert Schweitzer, C.Harms), Zürich 1976.
KÖRTNER, Ulrich H.J., Ehrfurcht vor dem Leben –Verantwortung für das Leben. Bedeutung und Problematik der Ethik A.Schweitzers, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 3/1988.
KRAUS, Oskar, Albert Schweitzer. Sein Werk und seine Weltanschauung, Bern 1926.
– Albert Schweitzer. Zur Charakterologie der ethischen Persönlichkeit und die philosophische Mystik, in: Jahrbuch der Charakterologie Bd.II u. III, Berlin 1926.
KRAUSE, Gerhard, Dietrich Bonhoeffer, in: Theologische Realenzyklopädie VII, S.55ff.
KÜMMEL, Werner Georg, Albert Schweitzer als Jesus-und Paulusforscher, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte Bd.2, Marburg 1978.
LEHMANN, Paul, Politik der Nachfolge, in: Evangelische Theologie 1972.
LEIBHOLZ-BONHOEFFER, Sabine, vergangen – erlebt – überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer, Gütersloh 1976.
– Weihnachten im Hause Bonhoeffer, Wuppertal 1971, 1984[6].
LENK, Hans, Tagebuch einer Rückreise an einen nie zuvor besuchten Ort: Lambarene, Stuttgart 1990.
LIND, Emil, Die Goethereden Albert Schweitzers, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
– Die Universalmenschen Goethe und Schweitzer, Neustadt/Weinstrasse 1964.
LITT, Theodor, Albert Schweitzer, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
MAECHLER,Winfried, Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer, in: *Bethge*, E. (Hrsg.), Mündige Welt I, München 1955.
MAI, Hermann, Das Albert Schweitzer-Spital Lambarene, Kelkheim 1983.
– Ein Blick in Albert Schweitzers Krankenjournal 1913/14, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
– Gelebte Ethik in Lambarene, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.

- Steht Albert Schweitzers Urwaldspital in Lambarene in einer Krise?, in: Rbf.35.
- Über 40 Jahre Urwaldhospital Albert Schweitzer, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

MARCHAL, Georges, Albert Schweitzers Paulusdeutung, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

MATTMÜLLER, Markus, Leonhard Ragaz, in: Greschat, M. (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte Bd.10,1, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985.

MEDICUS, Fritz, Albert Schweitzer: Kultur und Ethik, in: Wissen und Leben. Neue Schweizer Rundschau XVIII.Jg., Zürich 1925.

MEILI, Konrad, Die Lehre von Gott und die Lehre von Christus bei Albert Schweitzer, in: Theologische Blätter 13/1934.

MERZ, Niklaus, Reich Gottes im philosophischen und theologischen Denken Albert Schweitzers, Manuskript, Basel 1975.

MESSER, August, Albert Schweitzers Kulturphilosophie (Rezension), in: Philosophie und Leben, 1.Jg. Heft 3, März 1925, Osterwieck-Harz.

METZ, Johann Baptist, Religion, ja – Gott, nein, in: J.B.Metz und T.R.Peters, Gottespassion, Freiburg i.B. 1991.

- Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg, Basel, Wien,1977.

MEUSS, Gisela, Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Bethge*, E. (Hrsg.), Mündige Welt III, München 1960.

MEYER, Hermann J., Albert Schweitzers Doktorarbeit über Kant, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

MINDER, Robert, Albert Schweitzer und das Elsass, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

- Albert Schweitzers Begegnung mir Goethe, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
- und Bähr H.W., Emmy Martin. Die Mitarbeiterin Albert Schweitzers, Bern 1964.
- Das Pfarrhaus in der deutschen Literatur von Jean Paul bis Gottfried Benn, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jg.1956 Heft 4, Mainz 1959.
- (Hrsg.), Rayonnement d'Albert Schweitzer, Colmar 1975.
- Warum Albert Schweitzer nach Lambarene ging, Süddeutsche Zeitung München, Nr.19, 24./25.Januar 1976.

MISKOTTE, Kornelis Heiko, Der mündige Mensch, in: *Neumann*, P.A. (Hrsg.), „Religionloses Christentum".

MITSCHISCHEK, Erhard, Objektive und subjektive Motivation. Bemerkungen zu Albert Schweitzers Ethik, Rbf.40.

MOLTMANN, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

MOREL, Fritz, Albert Schweitzer als Musiker, in: *Bremi*, W. u.a., Albert Schweitzer – Mensch und Werk.
MÜLLER, Alois Martin, Trennungseuphorie und Vereinigungssehnsucht, in: DU 11/1991, Zürich.
MÜLLER, Ernst, Die säkulare Bedeutung Schweitzers für die Leben-Jesu-Forschung, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
MÜLLER, Hanfried, Stationen auf dem Weg zur Freiheit, in: *Gremmels*, Chr. u.a. (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes.
MUNZ, Walter, Albert Schweitzer im Gedächtnis der Afrikaner und in meiner Erinnerung, Bern, Stuttgart 1991, = R.Brüllmann (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien Bd.3.
– Lambarene 1913-1979. Der Lösungsversuch Albert Schweitzers, in: Aebi, Hugo u. Messerli, Bruno (Hrsg.), Die Dritte Welt, Bern 1980.
MUTSCHLER, Hans-Dieter, Physik –Religion –New Age, Würzburg 1990.
NEUENSCHWANDER, Ulrich, Albert Schweitzer, in: ders., Denker des Glaubens I, Gütersloh 1974.
– Albert Schweitzers theologische Bedeutung, in: ders., Zwischen Gott und dem Nichts, Bern, Stuttgart 1981.
– Albert Schweitzer und das 20.Jahrhundert, in: ders., Zwischen Gott und dem Nichts, Bern, Stuttgart 1981. Auch in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
– Dietrich Bonhoeffer, in: ders., Denker des Glaubens I, Gütersloh 1974.
– Ethik der Lebensbejahung, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
– (Hrsg.), Strassburger Predigten, München 1966.
NEUMANN, Peter A. (Hrsg.), „Religionsloses Christentum" und „nichtreligiöse Interpretation" bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990.
NITSCHKE, Albert Schweitzer. Ein Historiker in Auseinandersetzung mit der modernen Theologie, in: Rbf.30.
OSWALD, Susanne, Geist der Humanität. Beitrag zu einem Lebensbild Albert Schweitzers, St.Gallen 1954.
– Mein Onkel Bery. Erinnerungen an Albert Schweitzer, Zürich, Stuttgart 1971, 1980[4].
OTT, Heinrich, Dietrich Bonhoeffer, in: Greschat, Martin (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20.Jahrhundert Bd.2, Stuttgart 1978.
– Das Problem einer nicht-kasuistischen Ethik bei Dietrich Bonhoeffer und Martin Buber, Wirklichkeit und Glaube Bd.1, auch in: Bartsch, Hans-Werner u.a. (Hrsg.), Kerygma und Mythos VI-3, Hamburg 1968.
– Theologie als Gebet und als Wissenschaft, Theologische Zeitschrift 1958, S.120ff.
– Wirklichkeit und Glaube Bd.1 u.2, Zürich 1966 u.1969.
OTTO, Bernd, Albert Schweitzers Beitrag zur Friedenspolitik, Hamburg 1974.

- Strukturwandlungen der menschlichen Person. Ein Vergleich der Auffassungen J.H.Pestalozzis und Albert Schweitzers, in: Rbf.32.

PANGRITZ, Andreas, Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie, Köln 1988.

PANIKKAR, Raimon, Den Mönch in sich entdecken, München 1989.

PELIKAN, Herbert Rainer, Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers, Wien 1982.

PETERS, Tiemo Rainer, Der andere ist unendlich wichtig. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart, in: *Gremmels*, Chr. u.a. (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes.

- Evangelische Räte – therapeutische Räte, in: J.B.Metz und T.R.Peters, Gottespassion, Freiburg i.B. 1991.
- Jenseits von Radikalität und Kompromiss. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer, in: Feil, Ernst (Hrsg.), Verspielts Erbe, München 1979.
- Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München, Mainz 1976.

PFEIFER, Hans (Hrsg.), Frieden – das unumgängliche Wagnis, München 1982.

- (Hrsg.), Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion, München 1976.
- mit Gremmels, Chr., Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983.
- Das unbequeme Erbe, in: Deutsches Pfarrerblatt 1975, S.225ff.

PFEIFFER, Hermann, Albert Schweitzer oder die Wiedergeburt der Kultur aus dem Denken, in: Die Sammlung, 1.Jg. 1945/46, Göttingen.

PICHT, Werner, Albert Schweitzer – Wesen und Bedeutung, Hamburg 1960.

PRIBNOW, Hans, Jesus im Denken Albert Schweitzers, Hanau 1964.

RAAB, Karl, Albert Schweitzer. Persönlichkeit und Denken, Düsseldorf 1937.

RAGAZ, Leonhard, Warum ich meine Professur aufgegeben habe?, in: L.Ragaz-Institut (Hrsg.), Leonhard Ragaz, Darmstadt 1986.

RANKE-HEINEMANN, Ute, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen, Essen 1964.

RATSCHOW, Carl Heinz, Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Gedankenwelt Albert Schweitzers, in: Rbf.65.

REINER, Hans, Die philosophische Ethik, Heidelberg 1964.

- Die Zukunft der Ethik Albert Schweitzers, in: The Journal of Value Inquiry Vol.II 1968, Den Haag.

REISER, Werner, Hiob. Ein Rebell bekommt recht, Stuttgart 1991.

RICHTER, Horst Eberhard, Der Gotteskomplex, Reinbeck b.Hamburg 1979.

RICHTER, Julius, Albert Schweitzer als Mystiker, in: Freies Christentum 1965.

RÖSSLER, Andreas, Albert Schweitzer und das freie Christentum, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
– Die Gegenwartsbedeutung der Religion in der Sicht Albert Schweitzers, in: Deutsches Pfarrerblatt 1986, S.270ff.
RUNDBRIEF für alle Freund von Albert Schweitzer, Periodika des Deutschen Hilfsvereins für das Albert Schweitzer-Spital Lambarene e.V. (Hrsg.), Ulm 1930ff, jetzt Rottenburg a.N.
SARTORY, Gertrude und Thomas, Benedikt von Nursia. Weisheit des Masses, Freiburg 1981.
SCHLINGENSIEPEN, Ferdinand, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers, München 1985.
SCHLINGENSIEPEN, Hermann, Zum Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers, in: *Bethge*, E. (Hrsg.), Mündige Welt I, München 1955.
SCHMALENBERG, Erich, Er dachte gern über den Tod nach. Gedanken über den Tod bei Dietrich Bonhoeffer, in: Deutsches Pfarrerblatt 1976.
SCHMITZ, Philibert, Geschichte des Benediktinerordens, Bd.1, Räber, L. (Hrsg.), Einsiedeln, Zürich 1947.
SCHRADE, Leo, Die Ästhetik Albert Schweitzers – eine Interpretation Joh. Seb. Bachs, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
SCHULIK, Ulrich, Zwischen Eschatologie und Ethik. Aspekte der Reichs-Gottes-Vorstellung Albert Schweitzers, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer. Beiträge 1.
SCHULTZ, Hans Jürgen, Ich habe versucht zu lieben. Porträts (u.a. A.Schweitzer, D.Bonhoeffer), Stuttgart 1988.
SCHÜTZ, Manfred, „Ehrfurcht vor dem Leben" in der industriellen Welt. Albert Schweiters Ethik angesichts der verschärften Risikosituation heute, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
SCHÜTZ, Roland, Albert Schweitzers Christentum und die theologische Forschung, Rbf.9.
– (Hrsg.), Anekdoten um Albert Schweitzer, Esslingen, München 1966.
SCHÜTZEICHEL, Harald, Albert Schweitzers Beitrag zur Bachrezeption in Frankreich zu Beginn des 20.Jahrhunderts, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 1.
– (Hrsg.), Albert Schweitzer. Briefe und Erinnerungen an Musiker, Bern 1989.
– Das Bachbuch Albert Schweitzers, in: Rbf.67.
– (Hrsg.), Die Konzerttätigkeit Albert Schweitzers, Bern, Stuttgart 1991.
– Musik und Ethik. Anmerkungen zu Albert Schweitzer als Musiker, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
SCHWARZ, Joachim, Dietrich Bonhoeffers Arkankirche, in: Internationale Dialogzeitschrift 4/1971.
SCHWEIZERISCHES REFORMIERTES VOLKSBLATT (SRV), Basel, Ebmatingen.

SCHWEITZER-MILLER, Rhena, Dr.Albert Schweitzer – my father, in: Albert Schweitzer International Symposium, Cambrigde 1-4/9/1983.
– Helene Schweitzer-Bresslau, in: Rbf.43.
SEAVER, George, Albert Schweitzer – als Mensch und als Denker, Göttingen 1950 u. Zürich 1953.
SIEFERT, Jeanette, Meine Arbeitsjahre in Lambarene 1933-35, Tübingen 1986.
SÖLLE, Dorothee, Leiden, Stuttgart, Berlin 1973.
– Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes", Stuttgart, Berlin 1965, Neuausgabe 1982.
SOOSTEN, Joachim von, Die theologischen Anfänge Dietrich Bonhoeffers, in: Deutsches Pfarrerblatt, 86.Jg. 1986.
SPEAR, Otto, Albert Schweitzers Ethik. Ihre Grundlinien in seinem Denken und Leben, Hamburg 1978.
– Kein Vorrecht auf Leben, Glück und Rang. Reflexionen zu Albert Schweitzers Ethik, in: Rbf.42.
– Predigten Schweitzers von 1905-1912, in: Rbf.43.
SPIEGELBERG, Herbert, Albert Schweitzers „Anderer Gedanke": Glück verpflichtet. Philosophische Aspekte, in: Universitas 10/1974.
– Erinnerungen an Albert Schweitzer, in: Schweizerisches Reformiertes Volksblatt 3/1980.
SPRANGER, Eduard, Der Idealismus, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
STEFFAHN, Harald, Du aber folge mir nach. Albert Schweitzers Werk und Wirkung, Bern, Stuttgart 1974.
– Albert Schweitzer. Monographie, Reinbek bei Hamburg 1979.
STEGEMANN, Wolfgang, Abschied von Projektionen. Zur Aktualität von Albert Schweitzers Leben-Jesu-Forschung, in: Zeitschrift/Reformatio 3/1991.
STREGE, Martin, Religion und Philosophie. Eine systematische Quellenstudie, Tübingen 1965.
– Das Reich Gottes als theologisches Problem – im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers, Stuttgart 1956.
– Der Weg zum Frieden ist Albert Schweitzers „Elementare Religion", in: Rbf.35.
TAU, Max, Albert Schweitzer und der Friede, Hamburg 1955.
TEUTSCH, Gotthard M., Ehrfurchtsethik und Humanitätsidee. Albert Schweitzer beharrt auf der Gleichwertigkeit alles Lebens, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
– Schweitzers Beitrag zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung: Von der mitmenschlichen zur mitgeschöpflichen Humanität, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
THAIDIGSMANN, Edgar, Die Weltlichkeit Gottes. Zum Spätwerk von Leonhard Ragaz, in: Evang.Theologie 2/1989.

THIELICKE, Helmut, Albert Schweitzer, in: ders., Theologie und Zeitgenossenschaft, Tübingen 1967.
TÖDT, Heinz Eduard, Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, in: *Pfeifer*, H. (Hrsg.), Frieden.
– Der schwere Weg in den aktiven Widerstand, in: Fuchs, G. (Hrsg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt a.Main 1986.
TSCHUDY, Julius Franz u. Renner, Frumentius (Hrsg.), Der heilige Benedikt und das benediktinische Mönchtum, St.Ottilien 1979.
VANDENRATH, Johannes, Albert Schweitzer und Schopenhauer, in: Hübscher, Arthur (Hrsg.), 49.Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt a.Main 1968.
WAGNER, Friedrich, Albert Schweitzer und das Atomproblem, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.
WARTENWEILER, Fritz, Zum Neuen Tag, (darin Erinnerungen an A.Schweitzer), Zürich 1966.
– Frieden, Abrüsten, Umrüsten. Ansprache, Zürich 1932.
WATZAL, Ludwig, Ethik – Kultur – Entwicklung. Zur Entwicklungskonzeption Albert Schweitzers, Göttingen, Zürich 1985.
WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von, u.a., Das Ende der Geduld. Carl Friedrich von Weizsäckers <Die Zeit drängt> in der Diskussion, München, Wien 1987.
– Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: *Pfeifer*, H. (Hrsg.), Genf '76.
– Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Carl Friedrich von Weizsäcker am Seminar in Belp, hrsg. von Hans-Balz Peter, Diskussionsbeiträge 28 des Instituts für Sozialethik des SEK, Bern 1989.
– Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München, Wien 1986.
– Zum Entwurf eines Arbeitsdokumentes der Basler Versammlung, in: Ökumenische Rundschau 1/1989.
WENDEL, Ernst Georg, Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt – Hermeneutik – Sprache, Tübingen 1985.
WENZEL, Lene, Albert Schweitzer – gestern – heute. Eine Anthologie der Begegnungen, Bern 1974.
WERNER, Hans-Joachim, Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz v.Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin, München 1986.
– Die Ethik Albert Schweitzers und die deutsche Mystik des Mittelalters, in: *Günzler*, C. (Hrsg.), Albert Schweitzer heute. Beiträge 1.
WERNER, Martin, Albert Schweitzers Beitrag zur Frage nach dem historischen Jesus, in: *Bähr*, H.W. (Hrsg.), Albert Schweitzer – sein Denken und sein Weg.

- Albert Schweitzers „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben" in philosophischer Sicht, in: *Bremi*, W. u.a., Albert Schweitzer. Mensch und Werk.
- Albert Schweitzer und das Freie Christentum, Zürich 1924.
- Die religiöse Botschaft Albert Schweitzers, in: Schweizerische Theologische Umschau 1/1955.
- Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer, Bern 1924.

WINNUBST, Benedict, Das Friedensdenken Albert Schweitzers, Amsterdam 1974.

WISSER, Richard, Albert Schweitzer und Karl Jaspers. Gemeinsame Horizonte in geschichtsphilosophischer Sicht, Separatdruck o.J., auch in: Rbf.37.

WOLF, Ernst, Das Letzte und das Vorletzte, in: *Grunow*, R. (Hrsg.), Mündige Welt IV.

WOYTT, Gustav, Albert Schweitzer scheidet aus dem Lehrkörper der Strassburger Universität aus, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
- Albert Schweitzer und die Pariser Mission, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 1.
- Rückführung von Albert und Helene Schweitzer nach Europa Oktober 1917, in: Rbf.70.
- Die Rückkehr Albert Schweitzers nach Lambarene 1924 und die Pariser Mission, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
- Die verschiedenen Fassungen von Albert Schweitzers Selbstbiographie „Aus meinem Leben und Denken", in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.
- Zwei Dokumente zur Rückführung von Albert und Helene Schweitzer nach Europa im Oktober 1917, in: *Brüllmann*, R. (Hrsg.), Albert Schweitzer-Studien 2.

WOYTT-SECRETAN, Marie, Albert Schweitzer baut Lambarene, Königstein/Taunus, 1957.
- Souvenir de Lambaréné. (Zum 80.Geburtstag von Albert Schweitzer), 1955.

ZIMMERMANN, Wolf-Dieter (Hrsg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, München 1964, 1969[4].

ZÜRCHER, Johann, Albert Schweitzers theologischer und philosophischer Nachlass. Einblick in die Vorbereitungen, in: Rbf.68.

ZWEIG, Stefan, Unvergessliches Erlebnis. Ein Tag bei Albert Schweitzer, in: ders. u.a., Albert Schweitzer. Genie der Menschlichkeit, Frankfurt a.M., Hamburg 1955; auch in: *Woytt-Secretan*, M., Souvenir.

ABKÜRZUNGEN

B: Briefe A.Schweitzers, hrsg. v. H.W.Bähr.
BaL.: Berichte aus Lambarene.
GS: Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften Bd.I-VI.
GW: Albert Schweitzer, Gesammelte Werke Bd.I-V.
Rbf.: Rundbrief für alle Freunde Albert Schweitzers.
RGG: Religion in Geschichte und Gegenwart.
StPr: Albert Schweitzer, Strassburger Predigten.
WEN: Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung Neuauflage.
wswt: Albert Schweitzer, was sollen wir tun? Predigten.

Zitatangaben, die im Text in Klammern erscheinen, sind den Gesammelten Werken A.Schweitzers oder dem Briefband entnommen. Bsp.: (II 205) = A.Schweitzer, Gesammelte Werke Bd.II, S.205.

Weitere Bücher zu Leben und Werk Albert Schweitzers

Albert-Schweitzer-Studien 1

In der Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Zeit wuchs in den letzten Jahren die Einsicht in die grundsätzliche Bedeutsamkeit von Albert Schweitzers «Ehrfurcht vor dem Leben». Sie wird als praktische Möglichkeit begriffen, die Gegenwartsfragen zu erkennen und Wege zu ihrer Lösung aufzuzeigen.
Das führte zu einer vermehrten Beschäftigung mit Schweitzers ethischen und religiösen Aussagen. Dadurch wurde gleichzeitig das Interesse an genaueren Einzelheiten aus seinem Leben und Wirken geweckt. Die hier gesammelten Reden und Aufsätze sind Zeugnisse von dieser doppelten Hinwendung zu Schweitzer. Die Vorträge der Professoren Gallusser und Grässer wurden 1987 anlässlich der «Albert-Schweitzer-Gespräche» in Basel gehalten, derjenige von Pfarrer Balsiger auf einer Tagung in der Akademie Bad Boll 1988. Beim Beitrag von H. Schützeichel handelt es sich um einen erweiterten Artikel, der 1988 in «Musica» erschienen ist. Die beiden Studien von Gustav Woytt sind Erstveröffentlichungen, die wertvolle Hinweise auf die Umstände vermitteln, die Schweitzer nach Lambarene geführt haben.

R. Brüllmann

Inhalt:

Pfr. Max Ulrich Balsiger, Köniz:
Zum Verständnis der Mystik bei Albert Schweitzer
Prof. Dr. Werner A. Gallusser, Basel:
Landethik – Verantwortung aus Einsicht in die Mitwelt
Prof. Dr. Erich Grässer, Bonn:
Ethik bei Albert Schweitzer
Harald Schützeichel, Merzhausen:
Albert Schweitzers Beitrag zur Bachrezeption in Frankreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts
Gustav Woytt, Strassburg:
Albert Schweitzer und die Pariser Mission
Gustav Woytt, Strassburg:
Ein unveröffentlichter Artikel Albert Schweitzers für das «Journal des Missions» der Pariser Mission

Verlag Paul Haupt Bern – Stuttgart – Wien

Albert-Schweitzer-Studien 2

Albert Schweitzer war ein regelmässiger Gast im Haus des Basler Pfarrers Hans Baur. Dort ist ihm Hermann Baur als Freund seines Vaters begegnet. Weil er ihn im Familienkreis kennenlernte, war er für ihn nie der Spezialist auf diesem oder jenem Gebiet, sondern in erster Linie ein Mensch, der durch seine Persönlichkeit beeindruckte. Und über diesen Menschen hat er gesprochen und geschrieben. Und für das Denken und Wirken dieses Menschen hat er sich eingesetzt.
Als Präsident des Schweizer Hilfsvereins hat er sich um die Beschaffung der notwendigen Mittel für die Weiterführung des Spitals in Lambarene eingesetzt. Als Präsident der Kommission für das Geistige Werk kümmerte er sich darum, dass in Günsbach Archiv und Museum eingerichtet wurden und zum Wirken kamen. In vielen Vorträgen und Zeitungsartikeln hat er das Leben und Denken Schweitzers unter die Leute gebracht.
Diesem Wirken entsprechend setzen sich die Beiträge dieses Bandes zusammen. Drei Beispiele aus der Feder von Hermann Baur belegen seine Fähigkeit, anschaulich zu erzählen und grosse Dinge einfach weiterzugeben und zum eigenen Nachdenken anzuregen. Die Abhandlungen zur Ethik von Erich Grässer, Claus Günzler, Hermann Mai und Gotthard Teutsch geben Zeugnis von der immer lebhafter werdenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der «Ehrfurcht vor dem Leben».
Gustav Woytt berichtet Unbekanntes zur Biographie Schweitzers und schliesst damit bisherige Lücken. Und Schweitzer selbst macht mit seinem Aufsatz über das, «Was der Menschheit zurzeit am meisten not tut» unübersehbar deutlich, dass sein Gedankengut aktuell geblieben ist. Beim Lesen käme man kaum darauf, dass er diesen Text 1952 auf Anfrage einer schwedischen Zeitung verfasst hat.
Die Verfasser der Beiträge und der Herausgeber möchten mit diesem Band Hermann Baur ein Zeichen der Dankbarkeit und der Anerkennung für sein jahrzehntelanges Wirken setzen. Die Leser aber laden sie ein, sich selber mit Albert Schweitzer auseinanderzusetzen und die «Ehrfurcht vor dem Leben» zum bestimmenden Faktor ihres Handelns zu machen.

R. Brüllmann

PD Dr. med. Dr. theol. h.c. Hermann Baur, Basel:
Albert Schweitzer und unsere Zukunft
Bisch dü pressiert?
Zum Verständnis der Ehrfurcht vor dem Leben

Prof. Dr. Erich Grässer, Bonn:
Das Prinzip «Ehrfurcht vor dem Leben»
Albert Schweitzers Ethik für unsere Zeit

Prof. Dr. Claus Günzler, Karlsruhe:
Der unbekannte Albert Schweitzer

Prof. Dr. Hermann Mai, Münster:
Gelebte Ethik in Lambarene

Albert Schweitzer:
Was der Menschheit zurzeit am meisten not tut?

Prof. Dr. Gotthard M. Teutsch, Karlsruhe:
Schweitzers Beitrag zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung:
Von der mitmenschlichen zur mitgeschöpflichen Humanität

Prof. Gustav Woytt, Strassburg:
Albert Schweitzer scheidet aus dem Lehrkörper der Strassburger Universität aus
Der Wanzenzüchter – Drei Schnirchle
Zwei humoristische Erzählungen Albert Schweitzers
Die Rückkehr Albert Schweitzers nach Lambarene 1924 und die Pariser Mission
Die verschiedenen Fassungen von Albert Schweitzers Selbstbiographie «Aus meinem Leben und Denken»
Zwei Dokumente zur Rückführung von Albert und Helene Schweitzer nach Europa im Oktober 1917

Verlag Paul Haupt Bern – Stuttgart – Wien

Albert-Schweitzer-Studien 3

Walter Munz:
Albert Schweitzer im Gedächtnis der Afrikaner und in meiner Erinnerung

Walter Munz, geboren 1933, wirkte während 10 Jahren als Arzt im Urwaldspital von Lambarene und ist bis heute in dessen Leitung tätig. Während seiner ersten vier Arbeitsjahre am Äquator lernte er Albert Schweitzer persönlich kennen und gewann dessen Vertrauen. 1964, ein Jahr vor seinem Tode, übertrug ihm Schweitzer die ärztliche Leitung des Spitals.

Durch die täglichen Begegnungen mit Afrikanern, vorwiegend mit seinen Patienten und ihren Angehörigen, aber auch mit vielen Verantwortungsträgern der jungen Republik Gabun, trat der Schweizer Arzt in tiefgehende Kontakte mit den Schwarzen. Der Zugang wurde ihm durch den Umstand erleichtert, dass er die beiden in Lambarene vor allem gebrauchten Dialekte erlernte und so in der Sprache der Einheimischen mit den Leuten reden konnte.
Viele Menschen wurden von Albert Schweitzer innerlich ergriffen und schrieben über ihn und sein Werk. Wie aber die Afrikaner diesen Mann erlebten, und wie sie heute – ein Vierteljahrhundert nach seinem Tod – an Albert Schweitzer zurückdenken, darüber hat bisher niemand geschrieben. In vertrautem Umgang mit den Leuten von Lambarene und dessen weiterer Umgebung ging der Autor von 1987 bis 1991 während etlicher Aufenthalte im Gabun gezielt diesen Fragen nach.
Mit dem vorliegenden Buch macht er die Stimme der Schwarzen vernehmbar und zeigt, wie vital und tief Albert Schweitzer noch immer im Gedächtnis und in den Herzen der Afrikaner verwurzelt ist. Viele eigene Erinnerungen runden die Berichte der Afrikaner ab.

Verlag Paul Haupt Bern – Stuttgart – Wien

Bücher von Albert Schweitzer

Afrikanische Geschichten, 1985, Haupt
Aufsätze zur Musik, 1988, Bärenreiter
Aus meinem Leben. Selbstdarstellungen und Erinnerungen, 1988, Union
Aus meinem Leben und Denken, 1986, Fischer-Taschenbuch
Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, 1985, Haupt
Briefe aus dem Lambarene-Spital 1930–1954, 1982, Union
Briefe und Erinnerungen an Musiker (Hrsg. H. Schützeichel), 1989, Haupt
Das Abendmahl, 1983, Olms
Das Christentum und die Weltreligionen. Das Problem der Ethik in der Höherentwicklung des menschlichen Denkens. Mit einer Einführung in Schweitzers Denken von U. Neuenschwander, 1984, Beck
Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst, Nachwort 1927, 1987, Breitkopf & Härtel
Die Ehrfurcht vor dem Leben, 1984, Beck
Die Jahre vor Lambarene, Briefe 1902–1912, Albert Schweitzer – Helene Bresslau 1992, Beck
Die Mystik des Apostels Paulus, 1981, UTB
Die Religionsphilosophie Kants, 1974, Olms
Die Weltanschauung der indischen Denker, 1965, Beck

Friede oder Atomkrieg, 1984, Beck
Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1984, UTB
Gespräche über das Neue Testament, 1988, Bechtle
Johann Sebastian Bach, 1967, Breitkopf & Härtel
Kultur und Ethik. Mit Einschluss von «Verfall und Wiederaufbau», 1972, Beck
Mitteilungen aus Lambarene 1913–1914, 1983, Union
Reich Gottes und Christentum, 1967, Mohr
Selbstzeugnisse (Aus meiner Kindheit und Jugendzeit / Zwischen Wasser und Urwald / Briefe aus Lambarene 1924–1927), 1980, Beck
Strassburger Predigten, 1986, Beck
Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme, 1986, Schneider
Zur Diskussion über Orgelbau, 1977, Merseburger

Bücher mit Albert-Schweitzer-Texten

Albert-Schweitzer-Lesebuch, 1984, Beck (H. Steffahn)
Ausgewählte Kostbarkeiten, 1981, SKV (G. Berron)
Blumen am Wege, 1985, Haupt (R. Brüllmann)
Die Verteidigung des Lebens, 1984, GTB (P. Helbich)
Ehrfurcht vor dem Leben, 1986, Haupt (R. Brüllmann)
Getrost im Alltag, 1984, Haupt (R. Brüllmann)
Glaube, 1982, Haupt (R. Brüllmann)
Hoffen ist Kraft, 1992, Haupt (R. Brüllmann)
Reichtum des Lebens, 1990, Haupt (R. Brüllmann)
Treffende Albert-Schweitzer-Zitate, 1986, Ott (R. Brüllmann)
Trost im Leid, 1989, Haupt (R. Brüllmann)
Vom Sinn des Lebens, 1985, Haupt (R. Brüllmann)
Von Weg und Ziel, 1987, Haupt (R. Brüllmann)
Worte über das Leben, 1990, Herder (H. Schützeichel)

Jugendbücher über Albert Schweitzer und Lambarene

Bartos B.: Abenteuer Lambarene, 1989, Überreuter
Brüllmann R.: Albert Schweitzer und die Tiere, 1979, Schweizer Hilfsverein
Hoerni J.+K.: Ein Tag in Abongo, 1986, Haupt
Laubi W.: Albert Schweitzer, der Urwalddoktor, 1985, Benziger, Kaufmann
Oswald S.: Im Urwaldspital von Lambarene, 1986, Haupt
Seufert K.R.: Das Zeichen von Lambarene, 1988, Loewe

Bücher zu Albert Schweitzers Denken und Wirken

Bähr H.W.: Albert Schweitzer, Leben, Werk und Denken, mitgeteilt in seinen Briefen, 1987, Schneider
Bomze E.: Das neue Lambarene, 1984, Kunz
Bomze E.: Helene Schweitzer. Sein treuester Kamerad, 1984, Kunz
Brüllmann R.: Aus dem Leben und Denken Albert Schweitzers, 1984, Haupt
Brüllmann R. (Hrsg.): Albert-Schweitzer-Studien 1, Beiträge von M.U. Balsiger, W.A. Gallusser, E. Grässer, H. Schützeichel und G. Woytt, 1989, Haupt
Brüllmann R. (Hrsg.): Albert-Schweitzer-Studien 2, Beiträge von H. Baur, C. Günzler, E. Grässer, H. Mai, A. Schweitzer, G. Teutsch, G. Woytt, 1991, Haupt
Geiser S.: Albert Schweitzer im Emmental, 1987, Haupt
Grässer E.: Albert Schweitzer als Theologe, 1979, Mohr
Günzler C. u.a.: Ethik und Erziehung, 1988, Kohlhammer
Günzler C. u.a.: Albert Schweitzer heute, 1990, Katzmann
Hanheide S.: J.S. Bach im Verständnis Albert Schweitzers, 1991, Katzbichler
Huber L.: Lebendiges Lambarene. Bildband, 1990, Fischer
Kasai K.: Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich, 1980, Haupt
Kleberger I.: Albert Schweitzer. Das Symbol und der Mensch, 1989, Klopp
Lamprecht E.: Albert Schweitzer und die Schweiz, 1982, Juris
Mai H.: Albert Schweitzer und seine Kranken, 1992, Tübinger Chronik
Mai H.: Das Schweitzer-Spital in Lambarene, 1913–1983, 1984, Kunz
Mai H.: Kinderarzt in zwei Erdteilen, 1984, Kunz
Munz W.: Albert Schweitzer im Gedächtnis der Afrikaner und in meiner Erinnerung, Albert-Schweitzer-Studien 3, 1991, Haupt
Neuenschwander U.: Denker des Glaubens I, 1978, GTB
Niederstein B.: Kinder- und Jugendbriefe an Albert Schweitzer, 1988, Haupt
Pleitner H.: Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers, 1992, Francke
Schützeichel H.: Die Konzerttätigkeit Albert Schweitzers, 1991, Haupt
Schützeichel H.: Die Orgel im Leben und Denken Albert Schweitzers, 1991, Musikwissenschaftliche Verlagsgesellschaft
Siefert J.: Meine Arbeitsjahre in Lambarene 1933–1935, 1986, Tübinger Chronik
Steffahn H.: Albert Schweitzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1979, rororo
Steffahn H.: Du aber folge mir nach. Albert Schweitzer, Werk und Wirkung, 1974, Haupt
Wenzel L.: Albert Schweitzer gestern – heute, 1974, Haupt

LEBENSLAUF von Clemens Frey-Denzler

Ich wurde am 31.12.1956 als erstes Kind von Rosmarie Frey-Müller und von Oswald Frey in Basel geboren. Unser Bürgerort ist Wartau im Kanton St.Gallen. Mein Vater war Musiklehrer an einem Basler Gymnasium, meine Mutter Lehrerin an der Primarschule und für Berufswahlklassen in Basel.
In Basel besuchte ich von 1964 bis 1968 die Primarschule und von 1968 bis 1976 das Holbein-Gymnasium Typus B. Nach der Matur durchlief ich den A-Kurs der Kirchlich-Theologischen Schule Basel (KTS) und besuchte Vorlesungen an der Theologischen Fakultät der hiesigen Universität. Nach den propädeutischen Prüfungen folgten 1980 und 1981 auswärtige Semester an der Faculté de théologie à l'Université de Neuchâtel und am Trinity College, University of Edinburgh. Die Fortsetzung der Studien folgte wieder in Basel, wo ich im Frühjahr 1984 die Konkordatsprüfung ablegte. Bei folgenden Dozenten habe ich gehört: Jean-Jacques von Allmen, Markus Barth, Bruno Balscheit, Heinrich Baltensweiler, Eduard Buess, Rudolf Brändle, A.C. Cheyne, D.Forrester, Uwe Gerber, R.Gill, A.I.C. Heron, Ernst Jenni, Jean-Louis Leuba, Robert Leuenberger, Jan Milic Lochman, J.P.Mackey, Walter Neidhart, Werner Reiser, Willi Rordorf, Martin Anton Schmidt, Klaus Seybold und Jean Zumstein.
Nach dem Praktikumsjahr wurde ich 1985 in Basel zum Pfarrer der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt ordiniert. Seit April desselben Jahres bin ich Pfarrer in Ardez und Ftan / Engiadina Bassa.
Ich bin verheiratet mit Elisabeth Frey-Denzler; wir haben drei Kinder.